LIBRARY OF PRINCETON
FEB 13 1962
THEOLOGICAL SEMINARY

Division B829
Section P33
No.

Schopenhauer.

Hamlet.

Mephistopheles.

Schopenhauer.
Hamlet.
Mephistopheles.

Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus.

Von

Friedrich Paulsen.

Berlin.

Verlag von Wilhelm Hertz.

(Besser'sche Buchhandlung.)

1900.

Der denkende Mensch fühlt einen Kummer, der wohl gar Sittenverderbnis werden kann, von welchem der Gedankenlose nichts weiß: nämlich Unzufriedenheit mit der Vorsehung, die den Weltlauf im ganzen regiert, wenn er die Übel überschlägt, die das menschliche Geschlecht so sehr und, wie es scheint, ohne Hoffnung eines Bessern drücken. Es ist aber von der größten Wichtigkeit mit der Vorsehung zufrieden zu sein, ob sie uns gleich auf unserer Erdenwelt eine so mühsame Bahn vorgezeichnet hat: teils um unter den Mühseligkeiten immer noch Mut zu fassen, teils um, indem wir die Schuld davon aufs Schicksal schieben, nicht unsere eigene, die vielleicht die einzige Ursache aller dieser Übel sein mag, darüber aus dem Auge zu setzen und in der Selbstbesserung die Hülfe dagegen zu versäumen.

J. Kant. (Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.)

Vorwort.

Die drei in diesem Bändchen vereinigten Aufsätze sind zu verschiedenen Zeiten geschrieben und veröffentlicht; Schopenhauer ist 1882, Hamlet 1889, Mephistopheles 1899 zuerst gedruckt, alle drei in der Deutschen Rundschau. Sie sind aber mit Beziehung auf einander gedacht und ausgeführt. Mir kommt vor, daß die drei Gestalten durch ihre Ähnlichkeit und durch ihre Verschiedenheit Licht auf einander zu werfen geeignet sind.

Gemeinsam ist ihnen die Gabe des Hellsehens; vor allem haben sie einen durchdringenden Scharfblick für die Kehrseite der menschlichen Dinge, die sich unter der Decke des schönen Scheins verbirgt. Gemeinsam ist ihnen die Lust, womit sie die Decke wegziehen und die Wirklichkeit in ihrer Blöße zeigen. Der Geist und Witz, womit sie, jeder in seiner Art, diese ihre zur Kunst ausgebildete Gabe üben, macht sie zu Virtuosen der Medisance. Gemeinsam ist allen dreien endlich der Mangel an Liebe, jener schonenden, tragenden, barm-

herzigen Liebe, die nicht auf das Böse, sondern auf das Gute blickt, die überall nach Möglichkeit zum Besten kehrt, die auch noch in der Verkommenheit die menschliche Seele sieht und sucht. Und dieser Mangel an Liebe geht mit dem Mangel an Glauben zusammen: die Menschen taugen aus dem Grunde nichts, darum: keine Mühe mit ihnen verlieren!

Auf der andern Seite werfen die drei Gestalten erhellendes Licht auf einander durch ihre Verschiedenheit. Schopenhauer und Hamlet sind Menschen, Mephistopheles ein Teufel. Er liebt das Gemeine und Böse als solches, es ist das ihm durchaus gemäße Element. Jene dagegen hassen und verabscheuen im Grunde ihres Wesens das Gemeine und Böse. Doch haben sie beide auch wieder ihre Freude daran, sofern es nämlich ihre Theorie bestätigt und ihre Kunst zu üben Gelegenheit bietet. Wie ein Arzt über die Krankheit als solche sich nicht freut, sondern sie beklagt und bekämpft, andererseits aber doch, vor allem wenn er auf dem Gebiet Spezialist ist, an ihr ein besonderes Interesse nimmt, ja sie als interessanten Fall mit einem gewissen Wohlgefallen betrachtet, gar wenn sie ihm Gelegenheit giebt, seinen Scharfblick und seine Kunst daran zu zeigen, so haben Schopenhauer und Hamlet an der Aufzeigung und Zergliederung des Schlechten ein Wohlgefallen. Sie hassen es, aber sie können auch nicht davon lassen; sie suchen es auf und beschäftigen sich beständig damit, nicht um es zu bekämpfen und aus der Welt zu bringen,

sondern um es zu betrachten, sich darüber aufzuregen, und ihren bitteren Humor oder boshaften Witz an ihm auszulassen.

Die beiden ersten Aufsätze sind umgearbeitet und erweitert, wobei auch die inzwischen erschienene Litteratur berücksichtigt wurde. Der dritte hat nur ein paar kleine Zusätze erhalten. Aus dem Aufsatz über Schopenhauer sind einige Sätze in meine Ethik übergegangen; sie kehren hier wieder, weil sie in dem Zusammenhang nicht fehlen konnten.

Im Anhang habe ich einen kleinen Aufsatz über das Ironische in Jesu Rede, der ursprünglich in der „Christlichen Welt" erschienen ist, abdrucken lassen. Er schließt sich an das Ende des ersten Aufsatzes, auch er, wie mir scheint, nicht ganz ungeeignet, das Wesen der in Rede stehenden Erscheinung durch Ähnlichkeit und Gegensatz zu erhellen. —

Das Erscheinen der Sammlung fällt mit der Wende des Jahrhunderts zusammen. Ich weiß nicht, ob es jemals ein Zeitalter gegeben hat, das für den Geist, der in jenen drei Gestalten verkörpert ist, so viel sympathisches Verständnis gehabt hat, als das Ende des abgelaufenen Jahrhunderts. Auf jeden Fall ist das Geschäft der Aufdeckung und Entlarvung schwerlich zu irgend einer früheren Zeit mit so viel Kunst und Lust geübt worden, als in der Litteratur der letzten Jahrzehnte. Wenn es die Liebe zur Wahrheit und der Trieb, zur Wirklichkeit selbst zu kommen, ist, der diese

Litteratur hervorgebracht hat, so darf sich die Gegenwart ihrer rühmen. Vielleicht haben auch sie ihren Anteil daran, vielleicht hatten Litteratur und Kunst allzu lange einem falschen, süßlichen Idealismus, einer Neigung zur Schönfärberei und Selbsttäuschung allzu sehr nachgegeben, so daß nun der Trieb, die Dinge ohne Hülle in ihrer nackten Wirklichkeit, ja auch in ihrer Niedrigkeit und Häßlichkeit zu sehen und zu zeigen, mit der Heftigkeit einer Reaktionsbewegung hervorbricht. Aber das Letzte und Höchste liegt nicht in dieser Richtung; die eigentliche Aufgabe der Kunst und Dichtung wird doch bleiben: das Gute und Große in faßlichen und eindrucksvollen Gestalten zu zeigen und dem Willen als Ziel seines eigenen tiefsten Sehnens vor Augen zu stellen. Daß die großen Dichter, daß Goethe und Shakespeare, die Schöpfer des Hamlet und Mephistophels, hierin die Aufgabe der Dichtung sahen, das wird in diesen Aufsätzen, wie ich hoffe, zugleich sichtbar.

Sie hätten ihre Absicht ganz erreicht, wenn daraus dem Leser auch die Gewißheit entgegenleuchtete, daß ein Wort des Thomas a Kempis auch noch für unsere Tage seine Wahrheit hat: Melior est humilis rusticus, qui Deo servit, quam superbus philosophus, qui se neglecto cursum caeli considerat: ein armer Bauer der Gott dient, ist mehr wert als ein hochmütiger Philosoph, der den Lauf des Himmels ergründet, aber nicht den Blick in sein Inneres richtet — geschweige denn als ein Philosoph, der, die eigenen Schwächen über-

sehend, es sich zum Geschäft macht, die Nichtswürdigkeit und Niedertracht der Menschen auszuspähen und bloszustellen. Eine Ansicht, der ja wohl auch Goethe folgte, wenn er das letztere Geschäft dem Mephistopheles zuwies, Faust aber, den großen Ergründer der Geheimnisse des Himmels und der Erde, zuletzt durch das arme Gretchen gerettet, durch ihren Glauben und ihre Liebe zu höheren Sphären emporgehoben werden ließ.

Steglitz bei Berlin. Am Neujahrstage 1900.

Friedrich Paulsen.

Inhalt.

Arthur Schopenhauer. Seite

Schopenhauers Persönlichkeit 3

Schopenhauers Philosophie 45

Schopenhauer als Erzieher 82

Hamlet. Die Tragödie des Pessimismus 95

Mephistopheles 175

Anhang.

Das Ironische in Jesu Stellung und Rede 235

Arthur Schopenhauer.

Seine Persönlichkeit und seine Philosophie.

Die philosophischen Systeme, die von ihren Verfassern für Andere erfunden und als Feigenblätter, oder des Zanks oder der Schau wegen aufgestellt werden, gehen vernünftige Leute eigentlich gar nichts an. Die Philosophen aber, die nach Licht und Wahrheit forschten für eigenes Bedürfnis und um sich den Stein der Unwahrheit, der sie drückte, vom Herzen zu schaffen, gehen andere Menschen eigentlich und sehr nahe an.

Matthias Claudius.

I. Schopenhauers Persönlichkeit.

Drei Tage vor seinem Tode sah Schopenhauer zum letzten mal einen befreundeten Menschen, seinen nachmaligen Biographen Gwinner. Es war die Rede vom Tode gewesen; beim Abschied sagte er: es gehe, wie es wolle, ich habe zum wenigsten ein reines intellektuelles Gewissen*).

*) Gwinner, Schopenhauers Leben, 2. Aufl. 1878, S. 615. Für das Charakterbild Schopenhauers bleibt dieses Werk die wichtigste Quelle. Das Buch von J. Frauenstädt u. E. O. Lindner, „A. Sch. Von ihm. Über ihn" (1863), ist eine apologetische Darstellung, gerichtet vor allem gegen Gwinners erste Veröffentlichung vom J. 1862. Wichtig sind sodann Schopenhauers Briefe, in den Sammlungen von L. Schemann (1893) und E. Grisebach (Reclam). Von Grisebach, dem verdienstvollen Herausgeber der Werke Sch.'s haben wir auch eine Darstellung seines Lebens (1897, in der Sammlung „Geisteshelden", von Bettelheim); zuverlässig in den Thatsachen, ist sie einseitig in der Beleuchtung; bestrebt, Sch.'s Charakter in das günstigste Licht zu rücken, malt sie dagegen das Bild der Mutter in den dunkelsten Farben. Eine vortreffliche, von der Einsicht des Arztes geleitete und im Urteil billige Darstellung hat jüngst P. J. Möbius gegeben: Über Schopenhauer (1899); zwölf beigegebene Bildnisse erhöhen den Wert des Buchs.

Bekannt ist K. Fischers Werk: Sch.'s Leben, Werke u. Lehre (2. A. 1898). Eine gute Darstellung der Beziehungen seiner

Das ist die eine, die positive Hälfte von Schopenhauers Urteil über sich selber. Die negative, welche hinzuzufügen freilich jene Wendung selbst auffordert, läßt sich aus einer Äußerung gegen Frauenstädt (S. 280) ergänzen: so sehr ihm seine intellektuelle Physiognomie gefalle, wie sie in Stirn und Auge erscheine, so wenig sage ihm die moralische Physiognomie zu, die in der unteren Hälfte des Gesichts, vorzüglich im Munde sich ausdrücke. Schopenhauer hielt etwas auf Physiognomie, er wußte, was er damit sagte: daß er seinen Verstand für besser halte als seinen Charakter. Er unterscheidet einmal zwei Arten der Freundschaft, solche, die auf dem Willen, und solche, die auf dem Intellekt begründet sind; er stand mit sich selber in einer Freundschaft der ersten Art. Er bewunderte seinen Intellekt und unterhielt sich lieber mit sich selber als mit irgend einem anderen Menschen. Dagegen hatte er von seinem Willen eine wenig vortheilhafte Meinung; beinahe schämte er sich seiner, freilich wieder die Last von sich abwälzend, indem er darin das auch dem Genie anhaftende Allgemein-Menschliche zu erblicken geneigt war.

Schopenhauers Urteil über sich selbst ist nach beiden Seiten wohl begründet. So sehr er Grund hatte, seine intellektuelle Begabung für eine hervorragende und ungemeine anzusehen, so wenig hatte er Ursache mit seinem

---

Philosophie einerseits zu seiner Persönlichkeit, andererseits zu seiner Zeit und der Philosophie seiner Zeitgenossen giebt R. Lehmann, Schopenhauer, ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik (1894). W. Wallace (Life of Sch., 1890), hat den Charakter treffend gezeichnet.

Willen zufrieden zu sein. Es war ein wilder und ungestümer Geselle, der ihm sein Leben lang hart zu schaffen machte. Als Philosoph verachtete Schopenhauer die Gegenstände des gemeinen Strebens als Scheingüter; als Mensch vermochte er sich von ihnen nicht loszureißen, sein Wille hörte nicht auf mit Furcht und Begierde an ihnen zu hangen.

Drei Dinge nennt Spinoza am Eingang seiner Abhandlung über die Verbesserung der Einsicht, auf die der Wille von Natur gerichtet sei: Reichtum, Ehre, Wollust. Auch er habe sie begehrt. Aber, nachdem er an der Hand der Erfahrung darüber nachgedacht, sei ihm endlich gewiß geworden, daß jene drei Dinge nicht nur nicht sichere Güter, sondern vielmehr gewisse Übel seien, indem sie den Geist von sich selber abzögen und so seiner Erhaltung und Vollendung hinderlich würden. Darum habe er den Entschluß gefaßt: jene eitlen und nichtigen Dinge fahren zu lassen und allein nach einem ewigen und unvergänglichen Gut zu streben, dessen Besitz mit ewiger und unvergänglicher Freude erfülle. In der anschauenden Erkenntnis Gottes, des Allwirklichen, hat Spinoza dieses höchste Gut gefunden; und soviel läßt sich aus den dürftigen Berichten über sein Leben doch erkennen, daß er darin dem, was er in seinen Schriften als letzte Weisheit preist, nicht widersprochen hat. Es war dieselbe Weisheit, die in seiner Sprache der Mönch des Mittelalters ausdrückte: durch die Verneinung des natürlichen Willens, durch den Verzicht auf die Scheingüter der Welt im dreifachen Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams geht der Weg zur Erlangung

des höchsten Guts, der ewigen Seligkeit in der Anschauung Gottes. Schopenhauer bekennt sich, mit tiefster Überzeugung, zu derselben Weisheit; aber die Bändigung des Willens unter die Einsicht ist ihm nicht gelungen; die Begierde blieb auf die Dinge, die er als Philosoph mit dem Weisen und Heiligen geringschätzte, in heftigem Drang gerichtet. Ein paar Züge aus dem von den Biographen dargebotenen glaubhaften Material mögen dies zeigen.

Der hervorstechendste Zug in Schopenhauers moralischer Physiognomie ist ein sehr starkes Selbstbewußtsein, das als Gefühl unbedingter Überlegenheit gegen andere sich geltend macht: er selbst ein Genie unter Dutzendköpfen, die er geringzuschätzen und geringschätzig zu behandeln ein Recht hat, ja sich selber schuldig ist, um sich den Abstand beständig gegenwärtig zu halten und sich mit ihnen nicht gemein zu machen. Dies Selbstbewußtsein war gewiß kein unberechtigtes; ja man wird nicht wünschen können, daß es in seinem Charakter fehle: es bewahrte ihn auf der schlüpfrigen litterarisch-akademischen Laufbahn vor Schritten, die seiner unwürdig waren. Überhaupt, wünschen daß Schopenhauer in einem wesentlichen Stück anders gewesen sein möge, als er war, heißt wünschen, daß die deutsche Litteratur keinen Schopenhauer besitze: diese Werke konnte nur ein solcher Mann schreiben. Daß aber ihm selber und anderen aus jenem Charakterzug manche Not und Widerwärtigkeit erwachsen ist, daß sein Verhalten nicht immer löblich und noch weniger nachahmungswert ist, ist nicht minder gewiß.

Als petulanter Hochmut tritt jenes Selbstbewußtsein in seinen Jünglingsjahren hervor. In Gotha, wo er, eben vom Joch der Kaufmannschaft, das ihm des Vaters Wille auferlegt hatte, erlöst, in ein freies Verhältnis zum Gymnasium getreten war, machte er sich bald durch Spottverse auf einen Lehrer unmöglich (1807). Das Vorkommnis selbst mag so ungewöhnlich nicht sein, aber ungewöhnlich ist es, daß er es viele Jahre nachher in dem Lebenslauf, den er der Berliner Fakultät bei der Habilitation einreichte, mit Namensnennung in elegantem Latein erzählt. Selten dürften Schriftstücke dieser Art zum Ort für solche Mitteilungen gemacht worden sein, wie denn überhaupt diese Vita durch ihre Länge wie durch ihren Ton einzig in ihrer Art sein dürfte: jedes Wort giebt zu verstehen, daß es sich hier nicht um den Lebenslauf eines beliebigen Privatdozenten, sondern um einen einzigen und unvergleichlichen Fall handle, über den ausführlich zu sein sich allerdings der Mühe lohne*).

*) Vita und Habilitationsgesuch zuerst veröffentlicht von Gwinner S. 232—247. Der Briefwechsel mit dem Dekan Boeckh und ein gleichzeitiger Briefwechsel über die Sache mit Osann ist bei Schemann (S. 111 ff.) abgedruckt. Ich halte es doch der Erwähnung für werth, daß der Berliner Fakultät der Ton der Schriftstücke allerdings aufgefallen ist. In dem mit jenen Briefen bei den Akten der Universitätsregistratur befindlichen Anschreiben, womit der Dekan das Habilitationsgesuch bei der Fakultät in Umlauf setzte, fügt er zu der Aufforderung, sich über die Zulassung zu äußern, die Bemerkung: „Ungeachtet der nicht geringen Anmaßung und außerordentlichen Eitelkeit des Hrn. S., welche aus allem Beiliegenden hervorgeht, halte ich doch dafür, daß in Rücksicht auf die Qualifikation desselben nichts gegen seine Habilitation eingewandt

Und ganz denselben Eindruck macht die Korrespondenz, die er kurz zuvor (1818) mit dem Verlagshändler Brockhaus über sein Hauptwerk geführt hatte; hier kommt auch schon die Rede von den „ordinären Professoren" vor, die sich angelegen sein lassen, die Wahrheit (das ist hier Schopenhauers Farbenlehre) zu unterdrücken. Und in einem andern Brief fährt er den Verleger an: daß Sie nicht etwa mich ansehen und behandeln, „wie Ihre Konversations-Lexikon-Autoren und ähnliche schlechte Skribler, mit denen ich nichts gemein habe, als den zufälligen Gebrauch von Tinte und Feder." (Griesebach, Sch.'s Briefe, S. 29 ff.).

Man wird nicht fehl gehen, wenn man diesen hochfahrenden Ton zu einem Teil auch auf Rechnung des Selbstgefühls setzt, womit er den Abstand seiner sozialen Stellung von der damaligen Gelehrtenwelt empfand. Aus einem angesehenen und reichen Handlungshause

---

werden kann". Auch empfiehlt er dessen Gesuch um Aufnahme in den Lektions-Katalog vor Ableistung der Vorlesung in der Fakultät und der öffentlichen Vorlesung. Hegel giebt ein zustimmendes Votum, während v. Raumer und Erman Bedenken wegen der vorzeitigen Aufnahme in den Katalog äußern; und Weiß fügt hinzu: „Ich gestehe, daß mich die ausnehmend große Anmaßlichkeit des Hern S. wenig geneigt macht, mich für irgend eine besondere Begünstigung desselben von Seiten der Fakultät zu erklären. Indeß zweifle ich ebensowenig, daß seine Prästationen genügen werden." Mit 7 Stimmen (darunter Hegel) gegen 3 wurde S. sein Wunsch zugestanden. 23. März 1820 hielt er die Probevorlesung vor der Fakultät über die vier verschiedenen Arten von Ursachen; bei dem Colloquium fand er, nach seinem späteren Bericht, Gelegenheit, Hegels Unwissenheit in der Physiologie versammelter Fakultät vorzustellen.

stammend, blickte er auf die deutschen Gelehrten, Professoren, Lehrer und Schriftsteller als auf armselige Hungerleider herab, die um dürftigen Lohn Zeilen schreiben oder Stunden geben, in der Schule oder auf der Universität; er unterläßt es nicht leicht, wo er sich einführt, mit Stolz auf seine unabhängige Stellung hinzuweisen. Zugleich empfand er die Überlegenheit einer weltmännischen, durch Reisen und in der Gesellschaft gewonnenen Bildung gegenüber der bloßen Stuben- und Büchergelehrsamkeit mit Hochgefühl; wie er denn auch persönlichen Verkehr, so weit er ihn überhaupt suchte, zeitlebens lieber mit Männern von Welt als mit eigentlichen Gelehrten unterhielt. Auch der Gegensatz seiner modernen, hauptsächlich auf naturwissenschaftliche Studien gegründeten wissenschaftlichen Bildung gegenüber der altmodischen, in Schulklöstern und Stiften erworbenen theologischen Gelehrsamkeit spielt mit hinein.

Dieselbe Seite seines Naturells kehrt sich aber auch gegen seine Angehörigen. Der Hochmut und die Unverträglichkeit des Sohnes hat wesentlich dazu beigetragen, das Verhältnis zur Mutter zuerst zu stören, zuletzt unheilbar zu zerstören. Man kann zu seiner Entschuldigung sagen, daß dieser Mutter mit kindlicher Verehrung ergeben zu sein eine nicht ganz leichte Aufgabe war. Sie liebte ihren Sohn, aber mehr noch liebte sie sich selbst. Sie war eine Frau von nicht unbedeutender geistiger Begabung und keinem schlechten Herzen, aber ausgestattet mit der naiven Selbstsucht der verwöhnten Bildungsdame. Ihren Mann hatte sie nie eigentlich geliebt; er hatte das fast zwanzig Jahre jüngere Mädchen aus bescheidenen

Verhältnissen geheirathet und mit allem äußeren Glanz und Behagen eines reichen Kaufmannshauses umgeben. Als nach zwanzigjähriger Ehe sein jäher Tod (1805) ihr die Freiheit gab, ihr Leben nach ihren eigenen Neigungen einzurichten, etablirte sie sich in Weimar als interessante und reiche Wittwe; Mittelpunkt ihres Lebens waren die Gesellschaftsabende, an denen sie zweimal in der Woche die schönen Geister Weimars, an ihrer Spitze Goethe, um sich vereinigte. Diese Abende spielen auch bei der Absteckung des Verhältnisses zum Sohn eine wesentliche Rolle. Nach jenem Unfall in Gotha ließ sie ihm, gegen ihren Wunsch, den Willen, nach Weimar zu kommen; aber sie nahm ihn nicht ins Haus: er darf als Gast zu Mittag kommen und zu den beiden Abenden, die ihm freilich, fürchtet sie, „nicht immer so angenehm erscheinen werden, wie denen, die älter und bedeutender, als er bis jetzt noch sein könne, thätigen Anteil daran nehmen können." In einem späteren Brief werden die Bedingungen der Teilnahme dahin präzisirt: „An meinen Gesellschaftsabenden kannst Du bei mir essen, wenn Du dich dabei des leidigen Disputirens, das mich verdrießlich macht, wie auch alles Lamentirens über die dumme Welt und das menschliche Elend enthalten willst, weil mir das immer eine schlechte Nacht und üble Träume macht und ich gerne gut schlafe." „Überlästig und unerträglich" nennt sie ihn ein andermal: „alle Deine guten Eigenschaften werden durch Deine Superklugheit verdunkelt und für die Welt unbrauchbar gemacht, blos weil Du die Wuth, alles besser wissen zu wollen, überall Fehler zu finden außer in Dir selbst, überall bessern und

meistern zu wollen, nicht beherrschen kannst" (Gwinner, S. 67 ff.).

Man sieht, es ist kein liebenswürdiges Bild, das die Mutter von ihrem beinahe zwanzigjährigen Sohn entwirft, es dürfte aber auf guter Beobachtung beruhen, und ihre Vorschläge für die Normirung des Verhältnisses wird man nicht unverständig nennen können. Im übrigen zeichnet sich in den Briefen auch ihr eigenes Bild: die Eitelkeit der Mutter auf den gescheiten Sohn liegt darin mit der Liebe der Welt- und Bildungsdame zu Ruhe und Bequemlichkeit im Kampf. Vermutlich hat es den Antworten des Sohnes an sarkastischen Bemerkungen darüber nicht gefehlt, denn seine Penetration für menschliche Schwächen war gewiß nicht geringer als die der Mutter. Später, nach Vollendung der Universitätsstudien, kam es zwischen ihnen zum vollständigen Bruch; ein ihm widerwärtiges Verhältnis der Mutter zu einem Hausfreund, auch ihr großer und vielleicht übermäßiger Aufwand, gaben der Sache den Rest; er sah die Mutter zum letzten mal im Jahre 1814, seitdem hörte, obwohl sie noch 24 Jahre lebte, zwischen ihnen aller persönlicher Verkehr auf. Vielleicht war es am besten so: die beiden hatten zu viel gleichartige Züge und kannten sich zu gut, um mit einander leben zu können: jede Berührung führte zu schmerzlicher Reibung*).

*) Von Briefen Schopenhauers an seine Mutter und Schwester ist nichts erhalten, sie sind wohl nicht ohne seinen Willen nach dem Tode der Schwester vernichtet worden. Es fehlt uns damit ein sehr wichtiges Material; die Briefe aus der Zeit, wo sein Charakter sich bildete, wären für die Erkenntnis seiner Persönlichkeit von großer Bedeutung. Daß sie uns sein Bild in freundlicherer

Nachdem er dem mütterlichen Hause für immer den Abschied gegeben, lebte er die nächsten vier Jahre in Dresden; es waren die Jahre der Konzeption und Ausführung des Systems. Von einem Genossen des litterarischen Kreises, in dem er dort verkehrte, haben wir ein Bild des jungen Mannes: „Von offenherzigster Ehrlichkeit, grade heraus, herb und derb, bei allen wissenschaftlichen und litterarischen Fragen ungemein entschieden und fest, Freund wie Feind gegenüber jedes Ding bei seinem rechten Namen nennend, dem Witze sehr hold, oft ein wahrhaft humoristischer Grobian, wobei nicht selten der Blondkopf mit den blaugrauen funkelnden Augen, der langen Wangenfalte auf jeder Seite der Nase, der etwas gellenden Stimme und den kurzen heftigen Gestikulationen mit den Händen ein gar grimmiges Aussehen gewann." Isolirt lebend, und keine Freundschaft suchend, galt er für einen Sonderling; wenn er zur Gesellschaft kam, entspann sich in der Regel ein Kampf, „wobei er mit seinem unverblümten Geradeheraus sehr den Unangenehmen spielte, mit den beißendsten Sarkasmen den Kaffee versalzte, seinem kritischen Humor ungeniert die Zügel schießen ließ, die ärgsten Brocken von Shakespeare und Goethe den Leuten ins Gesicht warf; daher erschien er ihnen stets als ein Wauwau, alle fürchteten ihn, ohne daß einer jemals gewagt hätte, Gleiches mit Gleichem zu vergelten" (Griesebach, 113 f.).

Beleuchtung gezeigt hätten, ist freilich kaum Grund anzunehmen. Über die Mutter ein feines und billiges Urteil bei Möbius, S. 20 ff.

Aus derselben Zeit (1818) stammt ein Brief von Quandts, eines Mannes, der zu Schopenhauers nächsten Freunden gehörte, und ihm bis ins Alter zugethan geblieben ist, an die Schwester Adele (mitgeteilt bei Schemann, S. 489 ff.). Mit inniger Zuneigung den beiden Geschwistern ergeben, spricht er der Schwester seine Besorgnisse und seinen Schmerz aus über die fortschreitende Vereinsamung, der ihr Bruder sich hingebe, über die Einsargung in einen harten, furchtbaren Egoismus, die als Folge einzutreten drohe. Er bittet sie inständig, ihm mit schwesterlicher Liebe entgegenzukommen, damit auch das Verhältnis zur Mutter wieder hergestellt werde.

Schopenhauer ging, nachdem er das Manuskript zu seinem Hauptwerk vollendet hatte, nach Italien. In Rom trat er in gelegentliche Beziehung zu der deutschen Künstlerkolonie; er spielte hier dieselbe Rolle wie in jenem Dresdener Kreise; die heftigste Erbitterung wußte er dadurch zu erregen, daß er gegen die herrschende romantische Richtung auf das Nationale und Religiöse die äußerste Geringschätzung zur Schau trug. Die deutsche Nation, äußerte er einmal im Café Greco, sei von allen die dümmste, habe aber ein geistiges Übergewicht dadurch erlangt, daß sie keine Religion besitze. — Man muß gestehen, er verstand es, wie die Mutter sagte, sich überlästig und unerträglich zu machen.

Was hier zu Tage tritt, die Freude am Widerspruch gegen das allgemein Anerkannte, das ist ein wesentlicher Zug in dem Gepräge des Denkers und Schriftstellers: sein Leben lang ist es ihm Herzensbedürfnis geblieben, allem, was eben in Geltung stand, seine Verachtung zu bezeugen,

sei es Hegelsche Philosophie oder Newtonsche Farbenlehre, kirchliche Orthodoxie oder neumodischer Materialismus, Romantik und Schwärmerei für das Mittelalter oder judenfreundlicher Liberalismus und kulturseliger Optimismus; Opposition und Widerspruch ist das Element, worin ihm wohl wird; mögen andere ihrer Sache gewiß werden durch Anlehnung an das Geltende, er wird es durch Widerspruch; er würde sich verächtlich vorkommen, wenn er sich darauf ertappte, irgendwo zu denken, zu urteilen, zu empfinden, wie alle Welt urteilt und empfindet.

Es ist ganz die Stimmung, aus der das erste Vorwort zum Hauptwerk geschrieben ist: was hier vorgelegt werde, sei eben dasjenige, was man unter dem Namen der Philosophie so lange gesucht habe, die Lösung des großen Räthsels der Welt und des Lebens. Freilich werde das Buch dem Leser schwerlich zusagen, vielmehr paucorum hominum sein, „denn welcher Gebildete dieser Zeit, deren Wissen dem herrlichen Punkt ganz nahe gekommen ist, wo paradox und falsch ganz einerlei sind, könnte es ertragen, fast auf jeder Seite Gedanken zu begegnen, die dem, was er doch selbst ein für allemal als wahr und ausgemacht festgesetzt hat, geradezu widersprechen?" Übrigens ist Schopenhauer in diesem Stück unverkennbar doch ein Sohn seines Zeitalters; wenigstens hierin ist er Fichte und Schelling und Hegel viel näher verwandt als den von ihm gelegentlich jenen gegenüber gerühmten Philosophen der Aufklärungszeit. Übereinstimmung mit dem, was alle Welt denkt, mit den Ansichten des gesunden Menschenverstandes, wird in dieser ganzen Gruppe als das schlimmste empfunden, was einem Philosophen

widerfahren kann; mit dem Namen der Seichtigkeit wird es dem Gegner zum Vorwurf gemacht. Dem entspricht das eifersüchtigste Hervorkehren der Besonderheit und Selbständigkeit auch gegenüber den verwandten Denkern; keiner kann den andern ertragen, jeder erstrebt unbedingte Alleinherrschaft. Alles das ist Schopenhauer mit diesen Männern, die er in der Philosophie als seine Antipoden behandelt, gemeinsam. Absolute Selbständigkeit, die ihrer selbst durch den Gegensatz gegen die Umgebung gewiß wird, ist der Habitus seines Geistes. Es giebt nichts, was er mehr verabscheut, als Heerdentier sein; es giebt nichts, was ihm fremder ist, als Corpsgeist, in welcher Gestalt immer; weder als Glied einer Familie, noch eines Standes, noch einer Nation, noch endlich der Menschheit besitzt er die geringste Spur davon. Er lacht, als man ihn auf das ähnliche, aber wenig schmeichelhafte Porträt seiner Mutter in A. Feuerbachs Erinnerungen aufmerksam macht; er verachtet und verhöhnt seine Standesgenossen, die Universitätslehrer, er verachtet und verhöhnt die Deutschen, er verachtet und verhöhnt die Menschen, die bipedes. Er will nichts sein als er selbst, er will gelten allein als Einzelner: die Einzigartigkeit ist ihm die Krone seines Daseins. —

Gegen Kränkungen, wirkliche oder vermeintliche, reagirte dieses hochfahrende Selbstbewußtsein mit unbändigem Zorn. In zwei Erlebnissen aus dem Anfang der Berliner Privatdozentenzeit tritt die ganze ungezähmte Heftigkeit seines Naturells hervor. Das eine war ein Zusammenstoß mit einem Kollegen. Kurz nach ihm hatte sich F. E. Beneke an der Berliner Universität

für Philosophie habilitirt. Eine Rezension der Welt als Wille und Vorstellung, die dieser in der Jenaer Litteraturzeitung veröffentlicht hatte, wurde von Schopenhauer als litterarische Kränkung empfunden und zugleich als Versuch, seine akademische Stellung zu unterminiren aufgefaßt. In einer Einsendung an die Litteraturzeitung: „Notwendige Rüge erlogener Citate", lehnte er jede Auseinandersetzung mit dem anonymen Kritiker über die Sache als seiner unwürdig ab, lies ihn aber wegen freventlicher Antastung seines Textes durch ungenaue Anführungen sehr übel an. Den wiederholten Versuch des harmlosen Beneke, durch persönliche Rücksprache das Ärgernis bei Seite zu bringen, hatte er mit größter Schroffheit zurückgewiesen. — Bemerkenswert ist auch der Drohbrief, mit dem er die Einsendung der „Rüge" an den Herausgeber der Litteraturzeitung, Prof. Eichstädt in Jena, begleitete (6. Jan. 1821, bei Schemann S. 142): Für den Fall, daß er sich weigern sollte, die Einsendung abzudrucken, werde er sie sogleich in sechs andern litterarischen und politischen Blättern abdrucken lassen, und dazu seine Bemerkungen sowohl über diese Weigerung, „wie auch darüber, daß Sie über Werke, deren Wert und Wichtigkeit die Nation anerkennen wird, — — einen solchen der Carcerzucht kaum entlaufenen Burschen zum Richter bestellt haben."

Blieb hier der Vorteil auf seiner Seite, so zog er sich ein paar Monate später, es war im Sommer 1821, durch seine aufbrausende Heftigkeit eine große Widerwärtigkeit zu, zuerst einen Jahre lang dauernden Prozeß, dann eine noch viel länger dauernde Schadenersatzzahlung.

Er fand eines Tages auf dem Flur vor seiner Wohnung eine schon ältliche Näherin, die bei derselben Wirthin wohnte, sitzen und warf sie, da sie sich nicht hinausweisen ließ, zwei mal eigenhändig mit Gewalt hinaus. Die Person, die dabei zu Schaden gekommen zu sein behauptete, setzte in fünfjährigem Prozeß ihre Alimentationsansprüche gegen ihn durch; er mußte ihr zwanzig Jahre hindurch vierteljährlich 15 Thlr. zahlen, bis er endlich ihren Tod mit jenem bitteren Scherz begrüßen konnte: obit anus, abit onus. Ob ihm so Unrecht geschehen ist, wie er selbst überzeugt war — man hört das Zähneknirschen des dem Unrecht auf dem Wege Rechtens Unterliegenden aus den bei Gwinner (S. 304 ff.) mitgeteilten Verteidigungsschriften heraus — mag dahin gestellt bleiben. Auf jeden Fall war diese Erfahrung für ihn eine sehr bittere Lehre. Sie wird ihm viel peinigende Reue gekostet haben. Er spricht als Sachkundiger in dem an treffenden Beobachtungen reichen Kapitel vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein (Welt als Wille und Vorstellung, II, 19): wie der Wille das Gebiß, welches der Intellekt ihm anlegt, zwischen die Zähne nimmt und zufährt, um nachher die kopflose Uebereilung mit Reue zu büßen. Aus denselben Erfahrungen sind die Reflexionen erwachsen, worin die Technik der Rache behandelt wird: schweigen und abwarten, um dann mit klarem Kopf und sicherer Hand zu treffen: die kaltblütigen Thiere sind die giftigen. Schopenhauer besaß diese Technik nicht, eben darum fühlte er ihren Wert.

Allmählig gewann er statt ihrer die Klugheit, Kränkungen aus dem Wege zu gehen, indem er sich von

dem Verkehr mit Menschen zurückzog; so entging er zugleich dem Zorn und dem Schmerz über das Unvermögen, ihn geschickt zu befriedigen. Selbst litterarische Reibungen in Form persönlicher Rencontres vermied er. Das Begegnis mit Beneke, worin sich übrigens seine ganze Heftigkeit und Unversöhnlichkeit offenbart, ist wohl das einzige derartige Vorkommnis. Schopenhauer erlangte mit der Zeit, was er selbst erworbenen Charakter nennt, und erklärt als methodische Durchführung der der Anlage gemäßen Lebensführung auf Grund der durch Erfahrung allmählig erlangten Kenntnis der eignen Individualität, besonders auch der eignen Kräfte und Schwächen. „Wer dahin gelangt ist, wird alsdann oft der Freude teilhaft werden, seine Stärke zu fühlen und selten den Schmerz erfahren, an seine Schwächen erinnert zu werden, welches letztere Demüthigung ist, die vielleicht den größten Geistesschmerz verursacht" (W. a. W. u. V. I § 55, gegen Schluß). Er sah, daß er mit den Menschen nicht leben könne, weder im Guten, dazu war er zu hochfahrend und reizbar, noch im Bösen, dazu fehlte es ihm an kaltblütiger Überlegtheit; so entschloß er sich ohne Menschen zu leben. Es war das ihm gemäße Leben, und dieses hat er mit einer Konsequenz und Vollendung durchgeführt, die ästhetische Teilnahme erweckt. Um die Mitte der zwanziger Jahre hatte er noch ein paar letzte Anläufe gemacht, in der akademischen Welt eine ihm zusagendere Stellung zu gewinnen; er ging damit um sich von dem ihm verhaßten Berlin, wo er nur ein einziges Semester (Sommer 1820) gelesen hat, an eine süddeutsche Universität zu verpflanzen, er hatte Heidelberg

und Würzburg ins Auge gefaßt. Aber es wurde damit nichts. Und nun taucht er in die Frankfurter Einsamkeit unter, eine zwanzigjährige so tiefe Einsamkeit, daß er den Augen beinahe vollständig entschwindet. Ein paar kleine Schriften geben Kunde davon, daß er noch am Leben ist; aber von Beziehungen zu Menschen, von seinem persönlichen Dasein erfahren wir zwei Jahrzehnte hindurch so gut wie gar nichts. Erst an der Schwelle des Greisenalters taucht er wieder auf. Die ersten Jünger stellten sich ein, ihren Besuchen und Berichten verdanken wir die erste nähere Kunde von der Lebensführung des Einsiedlers.

Es hat nicht an solchen gefehlt, die ihn wegen seiner durchgeführten Isolirung getadelt haben. Vor allem wird ihm vorgehalten, daß er die Universitätslaufbahn, nachdem er sie kaum versucht, wieder aufgegeben habe. Die Stellung an der Universität, meint Haym, der hier gebotene Wettkampf hätte eine heilsame Kur an ihm vollbringen, die Ichsucht und die verhärtete Einseitigkeit brechen können. Ein heilsamer Einfluß der Universitätsluft auf seine Philosophie soll sich schon während des kurzen Dozententums bemerklich machen. Ich glaube, Schopenhauer verstand seine Natur besser. Die Verwaltung eines Lehramts, die damit gegebene Notwendigkeit, mit Kollegen sich zu schlagen und zu vertragen, Vorlesungs- und Examensnöte, diese Natur hätten sie aufgerieben. Er würde Kollegen und Studenten gegenüber niemals das Gefühl haben überwinden oder auch nur verhehlen können, daß die ganze Gesellschaft eigentlich unter seiner Würde sei, daß die akademische Lehrthätigkeit für so einen durchschnittlichen Professor ganz ange-

messen, für ein Genie aber erdrückende Handwerkerarbeit sei. Dasselbe gilt von seiner Familienlosigkeit. Alle die kleinen Konflikte, die bei so enger Lebensgemeinschaft unausweichlich sind, die tausendfältige Abhängigkeit von der Gesellschaft, in welche der Familienhafte gerät, sie wären ihm bei seinem Temperament eine beständig rinnende Quelle von Peinigungen gewesen, woran er innerlich zu Grunde gegangen wäre. Ohne Amt und ohne Familie lebend, frei, so weit es Menschen möglich ist, von jeder Abhängigkeit, hat er seiner Natur das bestmögliche Leben abgewonnen. Wenn Aristoteles mit Recht sagt, der beste Schuhmacher sei, der aus dem vorhandenen Leder die besten Schuhe mache, so darf Schopenhauer den Ruhm, ein guter Lebenskünstler gewesen zu sein, wohl für sich in Anspruch nehmen.

Das starke Selbstgefühl war bei Schopenhauer von einer nicht minder starken Begierde nach Anerkennung begleitet. Es war ursprünglich nicht gemeiner Ehrgeiz, der auf äußere Auszeichnung und Stellung oder kollegialisches Lob geht, er hätte alles dies haben mögen, wenn er die geeigneten Schritte hierzu hätte thun wollen; sondern ein brennendes Verlangen, seine Gedanken als die wahre Philosophie und sich als ihren Urheber anerkannt zu sehen. So sehr er seine litterarischen Zeitgenossen geringschätzte, so wenig war er doch gegen ihr Urteil gleichgültig. Das mag ein widerspruchsvolles Verhalten sein. Aber vielleicht ist niemals jemand in der Verachtung des Urteils der Welt so konsequent gewesen, daß er es, nach jenem Wort, gar nicht beachtet hätte, nicht beachtet zu werden.

Schon im J. 1822, als er zum zweiten mal nach Italien ging, legte er seinem Freund Osann dringend den Auftrag ans Herz: überall nach Erwähnungen seines Werkes Umschau zu halten, nicht blos in Litteraturzeitungen, sondern auch in Büchern, Kompendien, Journalen, Programmen und Dissertationen. Gleichzeitig giebt er seiner Geringschätzung gegen die Fachgenossen Ausdruck und bemerkt: „sie hassen mich alle miteinander recht aus Herzensgrund und die uneinigsten vereinigen sich in diesem Punkt; da ich nun keinem von ihnen je das mindeste in den Weg gelegt habe, so muß mir jener Haß sehr schmeichelhaft sein" (Schemann S. 126). Natürlich, er ist die Form, in der die Genialität von der Mittelmäßigkeit anerkannt wird. Man sieht, Schopenhauers Theorie ist in diesem Stück älter als seine Erfahrung. Aber neben dieser Form der Anerkennung verlangte er auch den Zoll der Bewunderung. Daß dieser ausblieb, daß er nicht bewundert und gerühmt wurde, ja daß er nicht einmal bekämpft und verfolgt wurde, wenigstens auf dem Papier, wie Spinoza oder Hume, daß man, nach ein paar Rezensionen des Hauptwerks, einfach zur Tagesordnung überging, als ob nichts vorgefallen wäre, das hat ihm wohl die bittersten Stunden seines an Bitterkeit nicht armen Lebens verursacht. Man kann es aus der Bitterkeit der Schmähreden abnehmen, womit er später die Nichtbeachtung sowohl an denen, die ihm vorgezogen worden waren, als an denen, die nach seiner Ansicht seinen Ruhm zu verbreiten schuldig waren, gerächt hat. Wie es scheint, wirkte die seit der Mitte der dreißiger Jahre in allen seinen Schriften reichlich erfolgende Zornes-

ergießung einigermaaßen schmerzstillend. Zugleich richtet sein Blick sich von der Gegenwart in die Zukunft; in hohem und stolzem Ton appellirt er über die Häupter der lebenden Generation an die gerechtere Nachwelt. Indem er so auf äußere Erfolge und Stellung völlig verzichtete, scheint er auch in diesem Punkt eine Gleichgewichtslage des Gemüths erreicht zu haben, der es an Ruhe und Würde nicht fehlte.

Leider hat der gealterte Mann diese stolze Gemüthsruhe gegenüber dem Lob der spät sich einfindenden ersten Bewunderer nicht zu bewahren vermocht. Es hat etwas Lächerliches, Verletzendes und Betrübendes zugleich, zu sehen, wie derselbe Mann, der in den stärksten Ausdrücken auf den Beifall der Zeitgenossen verzichtet, der einer dauernden Wirkung und ewigen Nachruhms durchaus gewiß zu sein so oft behauptet hatte, in dem letzten Jahrzehnt auf jedes geringfügigste Beifallszeichen jedes geringfügigsten Zeitgenossen Acht giebt. Die Briefe an die sogenannten Apostel, Frauenstädt, Lindner, besonders die an David Asher, sind wirklich beschämende Zeugnisse der menschlichen Schwachheit. Es giebt wohl von keinem bedeutenden Mann so wenig bedeutende, so viel kleinliche Briefe. Der Inhalt vieler unter ihnen besteht lediglich aus Mitteilungen über allerlei ehrenvolle Erwähnungen seiner Philosophie in Zeitungen, Büchern, Briefen, Besuchen, und aus dringenden Aufforderungen, was ihm selber an derartigen Anzeichen des kommenden Ruhmes entgehe, den in Berlin und Leipzig Wohnenden aber zu Gesicht komme, zu berichten und zu schicken: unfrankirt, denn es ist meine Sache! Dazu wiederholen sich beständig Danksagungen

für geleistete „apostolische" Dienste und Aufmunterungen zu neuen. Wahrlich, niemals hat die Eitelkeit einen größeren Triumpf gefeiert, als da sie diesen stolzen Mann unter ihr Joch beugte.

Freilich, Alter und Greiseneitelkeit spielt hier mit hinein. Manche von diesen Briefen hätte der jugendliche Schopenhauer sich nie vergeben. Er hat an sich selbst erleben müssen, was er von Kant einmal sagt, daß Altersschwäche „nicht nur den Kopf angreift, sondern bisweilen auch dem Herzen jene Festigkeit nimmt, die nötig ist, um die Zeitgenossen mit ihren Meinungen und Absichten nach Verdienst zu verachten; ohne welches nie ein großer Mann wird" (Schemann S. 187). —

Ein zweiter Grundzug im Naturell Schopenhauers ist eine große Empfänglichkeit für sinnliches Wohlleben und ihre Kehrseite, eine große Empfindlichkeit gegen sinnliches Leiden, daher ein starker Trieb, dieses zu fliehen und jenes zu suchen. Was den Sokrates in den Augen der Stoiker zum Urbild des Philosophen machte, eine gewisse Härte und Unempfindlichkeit gegen alle sinnlichen Gefühle, fehlt Schopenhauer ganz und gar. Er machte aus dem Behagen ein Studium. Als er, nach dem Aufgeben der akademischen Lehrthätigkeit, nach einem Aufenthaltsort sich umthat, stachen ihm Frankfurt und Mannheim besonders in die Augen. Bei Gwinner (S. 341) wird ein Blatt mitgeteilt, worauf er die Annehmlichkeiten beider Städte gegen einander abwägt: Wetter, Gegend, Wasser, Bäder, Zahn- und andere Ärzte, Kaffeehäuser, Konzert, Theater, Mittag- und Abendtisch, Sicherheit vor Dieben, vor Beobachtern, das sind

mit Büchergelegenheiten und Sammlungen die Hauptpunkte, die in Betracht gezogen werden. Die Buridanische Wahl fiel, nach gemachter Probe, zu Gunsten Frankfurts aus. Die Kunst zu leben, welche er dort fast 30 Jahre lang ausgeübt hat, ist durch hinlänglich detaillirte Darstellungen bekannt genug geworden. Man muß gestehen, daß die Sorgfalt, womit auch die kleinen und kleinsten Angelegenheiten des leiblichen Wohlseins überlegt werden, bei einem Mann, der eine so wichtige Lebensaufgabe als die Begründung der definitiven Philosophie überkommen zu haben so nachdrücklich behauptet, ein wenig überrascht.

Auch seine Ehelosigkeit steht mit der Scheu vor Beschwerden, vor Einbuße an Freiheit und Behagen in Zusammenhang. Es war nicht die Abneigung gegen das weibliche Geschlecht, die ihn hinderte eine Familie zu begründen, sondern die Abneigung gegen die Übernahme der Pflichten und Lasten, die die Ehe auferlegt. In seinen jüngeren Jahren hat eine starke und lebhafte Sinnlichkeit in seinem Leben eine nicht unwichtige Rolle gespielt; wir wissen es nicht allein durch die Biographen; seine Schriften, die so oft von dem Problem des Geschlechtslebens handeln, bezeugen es hinlänglich, Schopenhauer philosophirt nur über Dinge, die er selbst erlebt hat. Auch das wissen wir aus derselben Quelle, daß ihm daher viel Angst und Not, viel Enttäuschung und Reue entsprungen ist; der Geschlechtstrieb stellt sich seiner Reflexion als ein Dämon dar, der das Individuum nötigt, einem ihm fremden Zweck, nämlich dem der Gattung, sein Eigenwohl aufzuopfern, und von dem befreit zu sein der größte Vorzug des höheren Alters ist.

Übrigens hat er in allen diesen Dingen seine eigenen Erlebnisse in Theoreme umgesetzt: hohe intellektuelle Begabung und starke Naturtriebe gehören zusammen, der physische vigor ist der Naturboden, in dem allein das Genie wächst. Ebenso aber hat er auf seine Ehelosigkeit eine Theorie gemacht; ein Mann von hoher geistiger Begabung, ein Genie, hat höhere Pflichten, Pflichten gegen die Menschheit, die ihn von der gemeinen Pflicht, ein Weib zu nehmen und Kinder aufzuziehen, entbinden. Für sein Freibeutertum aber auf diesem Gebiet giebt dann die Lehre von der Minderwertigkeit der Frau die Entschuldigung oder Rechtfertigung.

Die Möglichkeit des Wohllebens hängt ab vom Besitz. Schopenhauer weiß es, nicht blos durch Ueberlegung, sondern durch Instinkt, der Besitztrieb hat tiefe Wurzeln in seiner Natur. Er erscheint nicht so sehr als Erwerbstrieb, den Kaufmannsberuf vermochte er nicht zu ertragen, dazu war die Liebe zum geistigen Leben in ihm zu groß; aber als Erhaltungs- und Verbergungstrieb. Mit ungemeiner Zähigkeit wußte er das väterliche Erbe auch in schwierigen Verhältnissen festzuhalten und mit Klugheit zu mehren. Besonders charakteristisch ist sein Verhalten bei Gelegenheit einer Krisis. Ein Teil seines Vermögens war mit dem der Mutter und Schwester bei einem Danziger Handlungshaus angelegt. Als dies Haus im Jahre 1819 zahlungsunfähig wurde, verloren alle Gläubiger 70% ihres Guthabens; Schopenhauer allein rettete sein ganzes Kapital samt Zinsen. Die merkwürdige Korrespondenz, worin er den Kampf um sein Eigentum führte, ist bei Gwinner mitgeteilt. Mit einem Geschick, das jedem Ad-

vokaten Ehre gemacht hätte, wußte er sich von der Gesammtheit der Gläubiger, die auf einen Ausgleich einging, zu trennen und dann durch unnachsichtige Eintreibung die eben über Wasser gehaltene Firma nach einander zur Zahlung seiner drei Wechsel zu bringen, wobei aus seinen Briefen auch einige Shylock-Freude durchklingt: „Sollten Sie Zahlungsunfähigkeit vorschützen wollen, so werde ich Ihnen das Gegenteil beweisen durch die famöse Schlußart, welche der große Kant in die Philosophie eingeführt, um damit die moralische Freiheit des Menschen zu beweisen, nämlich den Schluß vom Sollen aufs Können. Das heißt: zahlen Sie nicht gutwillig, so wird der Wechsel eingeklagt. Sie sehen, daß man wohl ein Philosoph sein kann, ohne deshalb ein Narr zu sein."

Ob die Art, wie er sein Recht erzwang, noch innerhalb des kaufmännisch Anständigen liegt, vermag ich nicht zu beurteilen; aber sehr begreiflich würde ich es finden, wenn jenes Handlungshaus zu seinem Namen die Bemerkung gefügt hätte: er sei ein Mann, mit dem man sich vorsehen müsse, er lasse seinen Vorteil nicht ungenutzt. Schopenhauer aber rechtfertigte vor sich selber das „forcirte" Verfahren mit der Erwägung: Freiheit vom Frohndienst der Arbeit, gar der Lohnschreiberei und ebenso Unabhängigkeit von Gunst und Anerkennung sei ihm die notwendige Voraussetzung für die Erfüllung seiner Aufgabe; Voraussetzung der Freiheit aber sei wieder die Erhaltung des ihm durch seltene Gunst des Schicksals zugefallenen Erbes. Und darum sei er es sich selber und der Philosophie schuldig, den Kampf um sein

Eigentum mit allen ihm zustehenden Rechtsmitteln zu führen.

Es liegt mir fern die Sorge um sein Eigentum ihm überhaupt vorzurücken. Weisheit ist gut mit einem Erbteil, so liebt Schopenhauer aus dem Koheleth anzuführen; sicherlich, Armut ist, besonders auch in der akademischen Laufbahn, eine schlimme Gefährtin, sie bringt leicht in Gefahr, propter vitam vitae perdere causas, um des Lebens willen einzubüßen, was dem Leben Wert giebt. Der Besitz ist ein Schutz gegen diese Gefahr. Freilich nicht ein sicherer Schutz, und auch nicht der einzige; es giebt noch eine andere Unterlage für die Freiheit, das ist die Bedürfnislosigkeit; Spinoza, Sokrates gründeten ihre Unabhängigkeit darauf. Schopenhauer bewunderte solchen Heroismus; aber er besaß ihn nicht. Und man muß sagen: für ihn war, bei seiner Natur und Gewöhnung, ein behagliches äußeres Dasein Lebensbedingung; ihn hätte Dürftigkeit überhaupt gebrochen und die Fähigkeit zur Produktion vernichtet. Und so würde es thöricht sein, ihn hierüber zu schelten; nicht minder thöricht freilich, seine Härte in Abrede zu stellen. Er war hart, er wußte es und wollte es sein.

Dasselbe Vorkommnis führte auch zum Bruch mit der Schwester. In der ersten Erregung über den drohenden Verlust, wobei er nur mit einem Drittel (etwa 9000 Thalern) seines Vermögens beteiligt war, Schwester und Mutter dagegen mit dem ganzen, hatte er ihr geschrieben: er werde immer bereit sein mit ihnen zu teilen. Später ist davon nicht mehr die Rede; dagegen scheint er angedeutet zu haben, daß sie ihren Vorteil bei der Regelung

jener Angelegenheit mehr als den seinigen im Auge gehabt habe. Das Mißtrauen führte zu einer Entfremdung, die, wenn auch nach Jahren wieder Briefe gewechselt wurden, nie ganz geschwunden ist. Gesehen haben sich auch die Geschwister, wie es scheint, nicht wieder, obwohl Adele bis 1849 gelebt hat, in geringer Entfernung vom Bruder: sie war schon 1830 mit der Mutter an den Rhein gezogen, weil das sehr verkürzte Vermögen den Aufwand nicht mehr gestattete, mit dem man am Anfang in Weimar aufgetreten war. Die Schwester war übrigens nach allem, was wir von ihr wissen, ein liebenswürdiges Wesen, nicht schön, aber von bedeutender geistiger Begabung und einem trefflichen Herzen; Goethe hielt viel von ihr. Durch bittere Erlebnisse, besonders die Veränderung des ganzen Lebens und aller Lebensverhältnisse durch die große Vermögenskrisis, scheint ihr Wesen selbst später etwas Herbes erhalten zu haben (Siehe Moebius S. 27 ff.).

Damit ist eine Seite des Charakters berührt, die auf Schopenhauers Lebensstimmung und Lebenslage den entschiedensten Einfluß geübt hat: das Mißtrauen. Er glaubte nicht an Menschen, nicht ein mal die allergemeinste Ehrlichkeit in Geldsachen traute er ihnen zu. „Zugeknöpft" ist seine Maxime für den Verkehr mit Menschen; es gilt im engsten Sinn wie im weitesten; zunächst und vor allem: Hand auf die Tasche, dann auch auf Mund und Herz! Pax vobiscum, nihil amplius, das sei sein Gruß an alle Zweifüßer; wir können es übersetzen: thu mir nichts, so thu ich Dir auch nichts. Wie er von Mutter und Schwester übervorteilt zu werden

fürchtete, so von seinen Bekannten. Ein Jugendfreund, ein Franzose, der ihm freundschaftliche Anhänglichkeit bewahrt hatte, war von ihm um Rat über eine Kapitalanlegung bei einer französischen Lebensversicherung angegangen worden (um 1835). Der Freund riet ab und erbot sich zugleich einen Teil des Vermögens für ihn im eigenen Geschäft anzulegen. Schopenhauer gab hierauf keine Antwort mehr, schrieb sich aber auf den Brief ein „merkst Du was"? (Gwinner, S. 443.)

Eine über die Maaßen peinliche Abfertigung hatte er bei ähnlichem Anlaß von seinem Verleger Brockhaus sich zugezogen. Nachdem er ihm das Manuskript zur ersten Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung" übergeben, konnte er des Verdachts sich nicht erwehren, daß jener ihm das Honorar veruntreuen möchte. Er schrieb in diesem Sinn einen ziemlich groben Brief und fügte hinzu: er höre, daß Brockhaus auch sonst mit dem Honorar unsicher sei. Dieser erwiderte mit der Aufforderung, ihm einen einzigen Autor, gegen den er seine Verpflichtungen nicht erfüllt habe, zu nennen, widrigenfalls er ihn für keinen Ehrenmann halte. Schopenhauer mußte den Vorwurf auf sich sitzen lassen und die herbe Pille verschlucken, daß Brockhaus hierauf jeden weiteren brieflichen oder mündlichen Verkehr mit ihm ablehnte. „Ich muß mich mit diesem Menschen sehr zusammennehmen, weil er ein wahrer Kettenhund ist", so soll Brockhaus schon vorher geäußert haben (Gw. S. 178). — Ähnliche Angst hatte Schopenhauer auch wieder beim Druck der Parerga auszustehen, diesmal freilich nicht wegen des Honorars, aber wegen der Möglichkeit, daß

der Verleger das Manuskript andern mitteilen könnte, „die mir Gedanken stöhlen" (Frauenstädt, S. 509).

Wunderlich muthen die Maßregeln an, die er zum Schutz seines Eigentums gegen Diebe traf. Gwinner (S. 401) berichtet darüber: „Seine Wertsachen hielt er dergestalt versteckt, daß trotz der lateinisch abgefaßten Anweisung, die sein Testament dazu gab, Einzelnes nur mit Mühe aufzufinden war. Seit seiner zweiten italienischen Reise führte er sein Rechnungsbuch englisch und bediente sich bei wichtigen Geschäftsnotizen des Lateinischen und Griechischen. Um sich vor Dieben zu schützen, wählte er täuschende Aufschriften, verwahrte seine Wertpapiere als arcana medica, die Zinsabschnitte besonders in alten Briefen und Notenheften und schwere Goldstücke als Notpfennige unter dem Tintenfaß im Schreibpult." Wir haben es hier offenbar mehr mit Aeußerungen eines seltsamen Verbergungsinstinkts, als mit vernünftig motivirten Sicherheitsvorkehrungen zu thun.

Mit diesen Empfindungen und Instinkten werden nun auch seine politischen Anschauungen in Zusammenhang stehen. Dem Staat stellt er nur eine einzige Aufgabe: für Sicherheit der Person und des Eigentums zu sorgen. Er ist ihm, mit Lassalles Ausdruck, nichts als der Nachtwächter, der ihn vor Dieben und Räubern zu schützen hat. Von moralischen Aufgaben des Staats reden erscheint ihm als ein „sehr sonderbarer Irrtum" (W. a. W. u. V. § 62). Wie widerwärtig ihm die Bewegungen des Jahres 1848 waren, mag man in seinen Briefen an Frauenstädt nachlesen. Die Wiederherstellung der alten Ordnung in Deutschland wird nicht leicht von

jemand mit mehr Genugthuung begrüßt worden sein als von Schopenhauer. In seinem im Jahr 1852 errichteten Testament setzte er, sonst nicht eben ein Freund des preußischen Wesens, zum Erben ein „den in Berlin errichteten Fonds zur Unterstützung der in den Aufruhr- und Empörungskämpfen der Jahre 1848 und 1849 für Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der gesetzlichen Ordnung in Deutschland invalide gewordenen preußischen Soldaten wie auch der Hinterbliebenen solcher, die in jenen Kämpfen gefallen sind" (Schemann, S. 547). Die Freude über die „blauhosigen Stockböhmen", die im Sept. 1848 in seine Wohnung drangen, um aus den Fenstern auf die „Souveräne" zu schießen, giebt den Kommentar dazu.

Die Angst vor Raub und Diebstahl war bei ihm aber nur eine spezielle Form einer ganz allgemeinen unbestimmten immerwährenden Angst vor irgend welchen Fährlichkeiten. „Als Jüngling quälten ihn eingebildete Krankheiten und Streithändel. Beim Ausbruch des Krieges (1813) bildete er sich ein, zum Kriegsdienst gepreßt zu werden. Aus Neapel vertrieb ihn die Angst vor den Blattern, aus Berlin die Cholera. In Verona ergriff ihn die fixe Idee, vergifteten Schnupftabak genommen zu haben. Als er 1833 im Begriff war Mannheim zu verlassen, überkam ihn ohne alle äußere Veranlassung ein unsägliches Angstgefühl. Jahrelang verfolgte ihn die Furcht vor einem Kriminalprozeß. Entstand in der Nacht Lärm, so fuhr er vom Bette auf und griff nach Degen und Pistolen, die er beständig geladen hatte. Nie vertraute er sich dem Scheermesser eines Barbiers an; auch führte er stets ein ledernes Becherchen bei sich,

um beim Wassertrinken in öffentlichen Lokalen keiner Ansteckung preisgegeben zu sein" (Gwinner, S. 400). Frauenstädt (S. 332) erzählt nach seiner eigenen Aeußerung: so oft der Briefträger einen Brief brachte, erschrak er; „wenn ich nichts habe, was mich ängstiget, so beängstigt mich eben das, indem es mir ist, als müßte doch etwas da sein, das mir nur eben verborgen bliebe." Kein Wunder, daß besonders in den jüngeren Jahren öfters von tiefer Schwermut und andauernder Verdüsterung des Gemüts die Rede ist.

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß wir es in diesen Angstzuständen mit pathologischen Erscheinungen zu thun haben, wie es Moebius in durchaus einleuchtender Weise gezeigt hat. Mit Recht wird auf erbliche Belastung hingewiesen. Schopenhauers Vater neigte zu trüber Gemütsstimmung und litt in den letzten Lebensjahren hin und wieder an geistiger Gestörtheit. Von Gwinner wird, wohl nicht ohne Grund, angenommen, daß sein plötzlicher Tod (er stürzte vom Speicherboden herab), in einem Anfall von Gestörtheit durch ihn selbst herbeigeführt sei. Auch zwei Brüder des Vaters zeigten pathologische Zustände. Der Sohn hat, außer dem stolzen Sinn und der Liebe zur Unabhängigkeit, auch das Temperament des Vaters geerbt, die Heftigkeit des Willens und die Neigung zu düsterer Lebensansicht, die Dyskolie, wie er selbst sie nennt. Ebenso scheint ein Ohrenleiden, das schon in der Jugend hervortrat, in der Anlage ererbt gewesen zu sein.

Nach allem wird man sagen müssen: Schopenhauer war weder eine liebenswürdige noch eine glückliche Natur,

er war nicht geschaffen, glücklich zu sein, noch glücklich zu machen. Ein starker, durch Instinkte gesicherter Selbsterhaltungstrieb schützte ihn, wie gegen fremde Angriffe, so auch mehr und mehr gegen die eigenen leidenschaftlichen Triebe. Aber das Gefühl der Sicherheit und der Freudigkeit des Daseins war ihm fremd, wenigstens in den jüngeren und mittleren Jahren. Den Dingen und Menschen stand er mit immer regem Argwohn gegenüber; seine lebhafte Phantasie malte ihm beständig Spukbilder von Nachstellungen und Unheil vor, sie waren seine Gesellschaft in der menschenleeren Einöde, in der er namentlich in seinen Mannesjahren lebte, nachdem er von den Freunden der Jugend sich getrennt hatte und ehe er in Verehrern und Jüngern die zusagende Umgebung des Alters fand. Eine peinvolle Lage, die ihr Beklemmendes dadurch nicht verlor, daß er sich eine Philosophie darauf machte und sich selbst und anderen als Lebensweisheit anpries: „alle recht frappanten Beispiele von Schlechtigkeit, Bosheit, Verrat, Niederträchtigkeit, die man erlebt und erduldet habe, keineswegs in den Wind zu schlagen, vielmehr als alimenta misanthropiae zu benutzen, sie sich stets von Neuem zurückzurufen und zu vergegenwärtigen, um danach die reelle Beschaffenheit des Menschen stets vor Augen zu haben und sich mit ihnen nicht irgendwie zu kompromittiren" (Gwinner, S. 424).

Ich füge hier eine Bemerkung über sein Verhalten gegen die Gattung von Menschen ein, die er mehr als alle andern gehaßt und verfolgt hat, die Philosophieprofessoren. Es ist von hieraus zu verstehen. Das Ver-

hältnis war von seiner Seite zunächst auf aprioriſche Geringſchätzung und Abneigung gegründet. Dieſe Gefühle, die ſchon in ſeinen Univerſitätsjahren vielfach durchbrechen, erhielten in der Folge ihre empiriſche Beſtätigung oder Rechtfertigung einerſeits durch die Nichtbeachtung, andererſeits durch die heimliche Beraubung, die er von dieſen Leuten erfuhr oder zu erfahren glaubte. Der Argwohn hat ihm dann die Theorie gemacht und er hat ſie in ungezählten Wiederholungen vorgetragen: der Mangel an Erfolg, das Ausbleiben litterariſchen Ruhms ſei das Werk einer Verſchwörung der Philoſophieprofeſſoren gegen ihn. Es iſt wirklich, wie man es nimmt, betrübend oder erheiternd, zu ſehen, wie er das Geſpenſt einer Verſchwörung mit einer Kunſt und einem Raffinement, die einem Polizeikommiſſar aus der Zeit der Demagogenverfolgung Ehre gemacht hätten, ausſtaffirt, ſich und andern glaublich macht, um dann mit dem Ernſt eines Höllenrichters die Verſchwörer gegen die Wahrheit der ewigen Verachtung zu überliefern. Wie Luther einmal bekennt, nicht beten zu können ohne zugleich dem Papſt zu fluchen, ſo kann Schopenhauer in ſeinen ſpäteren Jahren nicht philoſophiren, ohne den Philoſophieprofeſſoren zu fluchen. Und der ſpäter ſich einſtellende Ruhm, deſſen Duft er mit ſo vollem Behagen einſog, erhielt für ihn, ſo wird man durch die Briefe zu glauben angeleitet, ſeine beſondere Würze noch durch die Vorſtellung, wie ſich die Philoſophieprofeſſoren nun ärgern werden: der ſchöne Plan zu Schanden geworden, der von ihnen ſo lange gefangen gehaltene Caspar Hauſer der Philoſophie nun doch ausgekommen und ſogar als Prinz anerkannt!

Dem unbefangen Überlegenden und Urteilenden kann es nicht zweifelhaft bleiben, daß diese Verschwörung ein reines Spukbild seiner Phantasie ist. In seinem argwöhnischen Gemüt hat es sich aber als allerrealste Wirklichkeit festgesetzt und gilt manchem seiner Jünger noch heute dafür. Man versetze sich doch ein mal rückwärts in jene Zeit und mache Ernst mit der Vorstellung: Hegel und Fries, Herbart und Schelling, Baader und Reinhold, und wer sonst in den 20er und 30er Jahren auf deutschen Universitäten Philosophie lehrte, sich verabredend und verschwörend gegen den Ruhm — nicht des berühmten Arthur Schopenhauer, sondern eines unbekannten jungen Mannes, der sich in Berlin habilitirt, aber wenig Erfolg gehabt hatte, und bald wieder verschwunden und verschollen war. Man mag diesen Männern alle mögliche Niedertracht zutrauen, man mag ihnen vorwerfen, daß sie die Welt als Wille und Vorstellung übersahen oder ihre Bedeutung nicht erkannten, aber bösen Willen und gemeinsames planmäßiges Vorgehen anzunehmen, nun, dazu muß man Schopenhauers Argwohn und Leichtfertigkeit im Anschuldigen haben. Als ob nicht jeder dieser Männer dem andern jede Niederlage gegönnt hätte! Und als ob nicht jeder von ihnen viel wichtigere Dinge zu thun gehabt hätte, als das Werk eines Unbekannten, Namens Schopenhauer, zu studieren! Wenn er noch Erfolg gehabt hätte, wenn das Werk zahlreiche Auflagen und seine Vorlesungen volle Hörsäle gefunden hätten, dann hätte wenigstens kollegialischer Neid sich mit ihm beschäftigen und ihn lästern und anfeinden mögen. So lag nicht die mindeste Ursache vor sich um ihn zu kümmern;

die meisten werden auf das Buch gar nicht aufmerksam geworden sein. Und nahm ja Einer es in die Hand, so sah er bald, daß dieser Mann durchaus andere Wege gehe als er selbst, daß seine Philosophie also natürlich von Grund aus falsch sei. Und ebenso bemerkte er gleich, er brauchte blos das Vorwort zu lesen, daß Schopenhauer nicht im allergeringsten Miene macht, sich in die Reihe zu stellen, vielmehr es ablehnt, seinerseits den Schriften der Mitlebenden irgend welche Beachtung zu schenken: schien er damit nicht auf das Beachtetwerden von denen, die er verachtete, selbst zu verzichten?

Es ist ein Beweis für die erstaunliche Kraft geistreich vorgetragener Lästerung, daß Schopenhauers Verschwörungstheorie bis auf diesen Tag zahlreichen Gläubigen als erwiesene Wahrheit gilt. Auch der sonst billig denkende Moebius glaubt an eine wenigstens „stillschweigende Übereinkunft ihn totzuschweigen"; auch er erhebt die Anklage: „wenn die vom Staat als Lehrer der Philosophie Angestellten ihre Pflicht gethan hätten, wenn sie unbefangen sich unterrichtet und dann unparteiisch gelehrt hätten, welche Formen der Philosophie thatsächlich existirten, statt als Parteimenschen in verba magistri zu schwören", dann wäre Schopenhauer früher durchgedrungen. Ich bin nicht weiter empfindlich, wenn die Philosophie-Professoren gescholten werden, und ich weiß nicht, ob ein anderer es ist; ich glaube, man überschätzt das Solidaritätsgefühl unter diesen Männern. Aber in diesem Fall kann ich sie wirklich nicht schuldig finden. War die Bekanntmachung der Schopenhauer'schen Philosophie, so könnten die Angeschuldigten erwidern, wirklich die große und not-

wendige Angelegenheit, nun, so war ihr Urheber ja doch wohl auf alle Weise „der Nächste dazu". Hätte er seine Lehrthätigkeit an der Universität energisch fortgesetzt, woran ihn niemand hinderte, hätte er an der öffentlichen Diskussion philosophischer Fragen in Zeitschriften oder Büchern sich beteiligt, woran ihn eben so wenig jemand hinderte, so hätte er ja zunächst Einzelne, dann allmählich einen weiteren Kreis von Schülern und Anhängern gewinnen mögen. Statt dessen machte er sich, nachdem er sein „Hauptwerk" hatte drucken lassen, davon und ließ 18 Jahre hindurch kein Wort mehr von sich hören, blos auf der Lauer liegend: ob nicht die andern endlich davon reden würden. Es fällt mir nicht ein, ihn darum zu tadeln, er that damit, was ihm gemäß war; aber wunderlich scheint es mir doch, Fremde darum zu schelten, daß sie sich des ausgesetzten Kindes nicht angenommen hätten. Freilich, daß er selbst sie darum schilt, ist wieder ganz seiner Natur gemäß; aber daß man heute noch fortfährt nicht die Mutter des ausgesetzten Kindes zu tadeln, sondern die, die sich seiner nicht angenommen hätten, das ist in der That seltsam.

Und was hätten sie denn thun sollen, seinem Tadel zu entgehen? Die Welt als Wille und Vorstellung erwähnen, besprechen, widerlegen oder als ein geistreiches und tiefsinniges, wenn auch nicht wahres System der Beachtung empfehlen? Als ob Schopenhauer — sie haben es ja zum Teil gethan — damit gedient gewesen wäre! Was er forderte, das waren Bewunderer, Verehrer, Jünger, Apostel, Evangelisten der Lehre. Was hätten also Männer, die den Anspruch erhoben selbständig

zu denken, für ihn thun können? Es sei denn, sie hätten sich entschlossen, ihre eigenen Gedanken wegzuwerfen, um seine sich anzueignen. Aber wer vermöchte das zu thun, ohne zugleich sein eigenes Wesen abzulegen? Die eigenen Gedanken passen ja zu dem eigenen Wesen, aus dem sie hervorgewachsen sind, und eben darum hält jeder sie für wahr und die fremden, auf fremdem Boden gewachsenen Gedanken mit Notwendigkeit für falsch.

Es ist seltsam, Schopenhauer weiß das alles; er weiß, daß die Wahrheit erst in der zweiten Generation durchdringen kann, wenn das Geschlecht, das im Irrtum groß geworden ist, abgestorben ist. Der Wahrheit, so legt er schon im Vorwort zur ersten Auflage des Hauptwerkes dar, ist nur ein kurzes Siegesfest beschieden, zwischen der Zeit, wo sie für paradox gilt und der nachfolgenden, wo sie trivial wird. Das hindert ihn aber nicht im mindesten, wenn nun eintrifft, was er vorher gesagt hat, wenn wirklich seine Gedanken als unerhörte Paradoxien abgelehnt werden, dies als etwas Unerhörtes zu empfinden und auf eine nichtswürdige Verschwörung zurückzuführen. Es hätte ja nichts Geringeren als eines Wunders bedurft diese Professoren, die schon Jahre lang ihre eigene Weisheit vortrugen, von der Wertlosigkeit ihrer Philosophie zu überzeugen und zu Schopenhauers Lehre zu bekehren. Er weiß das. Und er sagt sich dazu: natürlich gehen die Gedanken eines Genies nicht in so ein Dreipfundgehirn, noch dazu, wenn es mit alten Irrtümern belastet ist. Aber dann bricht wieder der Zorn über die Nichtbeachtung hervor, und im Augenblick sind jene Leute in Verschwörer verwandelt, die ganz gut die

Bedeutung und die Wahrheit dieser Gedanken erkennen, die aber zugleich einsehen, daß es unmöglich ist, damit Philosophieprofessor zu bleiben, und die darum alsbald entschlossen sind, mit vereinten Kräften dieses gefährliche System um jeden Preis niederzuhalten, wozu ihnen denn das Sekretieren als das zuverlässigste Mittel erscheint.

Ich glaube nicht, daß es einen Fall giebt, an dem man den Einfluß des Affekts auf das Denken besser als an Schopenhauer studieren kann. Als Psycholog weiß er selbst um die Erscheinung, er hat sie vortrefflich beobachtet und beschrieben; aber hier so wenig wie bei der Sinnestäuschung hindert die Einsicht in das Zustandekommen ihre Entstehung. Der Täuschung des Urteils kann man sich erwehren, freilich nur indem man sich der geeigneten Mittel der Kontrolle bedient. Schopenhauer hat sich des wichtigsten, der Vergleichung der eigenen Wahrnehmung mit den Wahrnehmungen anderer, begeben. In der Einsamkeit, mit seinen Manuskriptbüchern allein, erfährt er niemals Widerspruch, das Papier nimmt geduldig auf, was ihm anvertraut wird. So geschieht es, daß der Einsame die Kontrolle seiner Vorstellungen verliert, er verlernt es, sie vor andern zu rechtfertigen; er hört nur sich selbst und spinnt sich allmählich in seine Gedanken wie in eine Traumwelt ein, in der subjektive und objektive Elemente nicht mehr unterschieden werden.

Das ist die eine Seite von Schopenhauers Leben. Ich habe von ihr etwas eingehender gehandelt, nicht aus Lust am Aufspüren von Flecken, nicht um sein Privatleben, gegen sein Verbot, „der kalten und übelwollenden Neugier des Publikums" auszusetzen, sondern um die

in der Persönlichkeit des Philosophen liegenden Voraussetzungen für das Verständnis seiner Gedanken herauszuheben; es giebt keinen persönlicheren Philosophen als ihn. Ist das Bild, wie es hier gezeichnet ist, kein schmeichelhaftes, so ist das nicht Schuld des Zeichners.

Uebrigens hat Schopenhauer kein Recht sich über eine Heranziehung des persönlichen Moments zu beschweren. Sie kann sich wie auf seinen Vorgang, (niemals hat jemand in der Kritik fremder Gedanken von der Aufspürung persönlicher Motive ausgiebigeren Gebrauch gemacht,) so auch auf seine grundsätzliche Billigung berufen. In dem schon oben (S. 23) erwähnten Brief an Rosenkranz, wo er die Veränderungen, die Kant an der Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage vorgenommen hat, auf Furcht und Anbequemung zurückführt, fügt er hinzu: „Lebte er, so verdiente er Schonung, aber de mortuis nihil nisi verum" (Schemann S. 197). Er wird gegen die Anwendung dieser Maxime auf sich selber keinen Einspruch erheben können. Und am Ende würde er es auch nicht wollen; er war kein Heiliger, er wußte es; aber er war ein aufrichtiger Mann, auch gegen sich selber. Er hat sich (in den Blättern „An sich selber," die Gwinner benutzt, aber leider vernichtet hat) von seinem eigenen Wesen in einer für die Eigenliebe durchaus nicht schmeichelhaften Weise Rechenschaft gegeben. —

Aber, „ein durch höhere geistige Begabung bevorzugter Mensch führt neben seinem persönlichen Leben noch ein zweites, nämlich ein intellektuelles, welches ihm allmählich zum eigentlichen Zweck wird" (Parerga I, 357).

Das ist von ihm selbst gesagt. Von dem Leben des Individuums, das mit solchen Ansprüchen, Mühsalen und Nöten seine irdische Zeit erfüllt, löst sich die unpersönliche Intelligenz zu besonderem und selbständigem Leben ab. Und dieses Leben, das Leben nach dem Geiste, ist nun Schopenhauers eigentliches und wahres Leben; hierin liegt seine Bedeutung für die Menschheit. Im praktischen Leben ist er gescheitert, er rettete sich in das spekulative Leben, worauf ihn Begabung und Neigung von früher Jugend an hinwiesen. Für das praktische Leben war er auf alle Weise unzulänglich ausgestattet; vor allem fehlte es ihm an der Fähigkeit zu entschlossenem Handeln. Schon in den frühesten Briefen der Mutter ist von seiner habituellen Unschlüssigkeit, seiner „bekannten edlen Unentschlossenheit" die Rede (Gwinner, S. 65). Und er selbst kennt sie; in seinem der Fakultät eingereichten Lebenslauf kommt die bemerkenswerte Äußerung vor: er sei sonst überaus schwerfällig zu Wahl und Entscheidung, aber ein Entschluß habe ihm im Augenblick festgestanden: der Entschluß, von der Kaufmannschaft zum Studium überzugehen, sobald ihm dazu die Möglichkeit geboten worden sei. Es war der Sprung aus der vita activa in die vita contemplativa. Nach einem Versuch, auf dem Grenzgebiet beider, in einer Universitätsprofessur, Fuß zu fassen, zog er sich vollständig aus der Welt der praktischen Interessen zurück. Er hätte gewünscht sie ganz abstoßen und nichts als Betrachter sein zu können: „Die Menschen bedürfen der Thätigkeit nach außen; weil sie keine nach innen haben. Wo hingegen diese stattfindet, ist jene vielmehr eine sehr unge-

legene, ja, oft verwünschte Störung und Abhaltung" (Parerga II, 645).

Und diesem Schopenhauer, dem Denker, fehlt es nun nicht an Größe und nicht an Glück. Er hat drei Eigenschaften, die ihn zum Philosophen hervorragend tüchtig machen; er ist wahrhaft, tapfer und stolz. Wahrhaft: er denkt seine Gedanken zu Ende; tapfer: er spricht sie aus unbekümmert um den Eindruck, den sie machen mögen; stolz: er nimmt die Gleichgültigkeit der Welt auf sich und trägt Einsamkeit und Nichtachtung, wenn auch mit einigem Zähneknirschen, als das ihm bestimmte Loos. „Ein glückliches Leben ist unmöglich, das Höchste, was der Mensch erlangen kann, ist ein heroischer Lebenslauf." Es ist wieder von ihm selber gesagt.

Und doch, auch an Freude ist dies Leben nicht arm gewesen. Was ihm abging an Freuden, die auf dem Boden der praktischen Interessen und der Durchsetzung des Willens erwachsen, dafür ist ihm Ersatz geworden an Freuden, die auf dem Boden der Betrachtung gedeihen.

Der Leser hat Dürers herrliche Zeichnung in der Erinnerung. Der heilige Hieronymus sitzt einsam in sonnendurchglänztem Gemach. Tiefste Stille ist ringsum. Seine Begleiter, Löwe und Hund, schlafen, man hört ihren ruhigen Atem. Sinnend saß der Heilige zurückgelehnt. Eben fällt ihm etwas ein, er beugt sich vorüber, und befestigt den Gedanken mit einigen Zügen auf das Blatt Papier, welches auf einem kleinen Schreibpult vor ihm liegt. Dann lehnt er sich wieder zurück, dem Spiel der Gedanken zuzusehen.

Man mag Schopenhauer in diesem Bilde erblicken. Es ist Vormittag, der Sonnenschein fällt über den Main her in sein Zimmer. Er ist allein mit sich selbst und seinen Gedanken. Die Tiere, die wilden und unreinen Begierden, Zornmut und Lüste, schlafen. Hin und wieder schreibt er einen Einfall in das vor ihm liegende Heft. Die Gedanken kommen von selbst. Er sucht sie nicht auf, er erzwingt nichts, er ist ganz ohne Willen, ohne Absicht. Er hält den Dingen still, sie reden zu ihm, sie offenbaren ihm ihr Wesen. Ohne systematischen Zusammenhang reihen sich Aphorismen aneinander. Er arbeitet nicht nach einem überlegten Plan, er macht kein System, sondern es wird, es concrescirt in ihm, nach seinem eigenen Ausdruck, wie das Kind im Mutterleibe. Unabsichtlichkeit, nicht blos im praktischen Sinn, sondern auch im theoretischen, kann man als den Charakter seines Denkens bezeichnen. Wie ein Wasserspiegel die Bilder der Dinge aufnimmt, die am Ufer stehen, nicht anders verhält sich Schopenhauers Intellekt zu den Dingen, die in seinen Gesichtskreis treten.

Seine Denkart spiegelt sich in seinem Stil. Die Eigentümlichkeit seines Stils ist treffend bezeichnet worden als anschauliche Klarheit bei durchsichtiger Tiefe. Ohne Gleichen in der deutschen Prosa ist sein Gebrauch von Bildern; greifbar stehen sie vor dem Leser, auch wenn sie blos mit ein paar Zügen hingeworfen sind. „Meine Werke", heißt es einmal in einer für seine Denkweise wie für seinen Stil charakteristischen Stelle, „bestehen aus lauter Aufsätzen, wo ein Gedanke mich erfüllte und ich ihn seiner selbst wegen fixiren wollte: — daraus sind sie zusammengesetzt, mit

wenig Kalk und Mörtel." Mit zwei Worten ist in der Schlußwendung dem Leser ein vollständiges Bild gegeben: Schopenhauers Philosophie ein Bau aus lauter ganzen Werkstücken aufgeführt, wie jene Cyklopenmauern, wo jeder Stein, fast ohne künstliche Bindemittel, sich so wie er ist, den andern anfügt und durch sein eigenes Gewicht im Ganzen ruht und das Ganze befestigt.

So genoß er, ganz in die Betrachtung versunken, selige Stunden. Schwerlich hat ein Mensch im neunzehnten Jahrhundert den Frieden und die Seligkeit solcher Gedankenstille reiner und tiefer empfunden. Eine unbeschreibliche Heiterkeit und Liebenswürdigkeit liegt über ihrer Schilderung, wie sie sich in seinen Werken öfters findet. Einen beredteren und überzeugenderen, einen mehr vom und zum Herzen sprechenden Lobredner hat Einsamkeit und Schweigen niemals gehabt, es sei denn unter den Malern. Freilich, dann kamen wieder andere Stunden. Die Tiere, die Leidenschaften und Begierden, erwachten und erfüllten das stille Gemach mit widerwärtigem Lärmen und Toben. Er hatte wohl versucht und gehofft sie ganz zu zähmen. Vergeblich; sie ließen sich weder hinauswerfen noch bändigen. „Es ist eine verwunderliche Thatsache, daß jeder sich a priori für ganz frei, auch in seinen einzelnen Handlungen, hält und meint, er könne jeden Augenblick einen andern Lebenswandel anfangen, welches hieße ein anderer werden. Allein a posteriori, durch die Erfahrung, findet er zu seinem Erstaunen, daß er nicht frei ist, sondern der Notwendigkeit unterworfen, daß er aller Vorsätze und Reflexionen ungeachtet, sein Thun nicht ändert und vom

Anfang seines Lebens bis zum Ende denselben von ihm mißbilligten Charakter durchführen und gleichsam die übernommene Rolle bis zu Ende durchspielen muß" (W. a. W. u. V. I, 135). Er kann lernen mit seiner Natur umgehen; und das hat Schopenhauer gelernt, darum sind die Jahre seines Alters friedlicher und freundlicher, als es die Jugendjahre waren; aber er kann sie nicht ablegen, noch ändern. Das ist der tiefe Zwiespalt, der durch Schopenhauers Wesen geht, der Zwiespalt zwischen der Einsicht und dem Handeln, dem Philosophen und dem Menschen, der Zwiespalt zwischen „Wille und Vorstellung."

II. Schopenhauers Philosophie.

Ich versuche nun zu zeigen, wie diese Zwiespältigkeit des eigenen Wesens das Grundthema seiner ganzen Philosophie ist. Es giebt vielleicht nicht einen zweiten Denker, bei dem der Zusammenhang zwischen Philosophie und Persönlichkeit zugleich von so durchgreifender Bedeutung ist und so klar zu Tage liegt. Und ebenso giebt es wohl nicht einen zweiten Denker, der sein eigenes Wesen mit so hellseherischer Begabung durchdringt. Die Aufzeichnungen „An sich selbst", die Gwinner (besonders S. 403—427) in seine Charakteristik verwoben hat, geben von einer erstaunlichen Fähigkeit zur Selbstzergliederung und einer nicht minder erstaunlichen Freiheit von Illusionen über sich selbst Kunde.

Es ist eben dieser Umstand, der Schopenhauers Werke so anziehend macht. Er grübelt nie über weither-

geholte Themata, über allerlei Zweifel und Fragen, wie sie aus dem gelehrten Schulbetrieb erwachsen, über streitige Punkte der Systematik oder der Anordnung und Verknüpfung der Begriffe. Er wird nicht durch Widersprüche in den Gedanken anderer Leute zum Nachdenken aufgeregt, sondern durch den gefühlten Widerspruch im eigenen Wesen. Wie Sokrates im Platonischen Phaedrus von sich sagt, daß nur Eines ihm anliege: sich selber zu erforschen, von welcher Art er sei, ob ein Tier, komplizirter und vulkanischer als Typhon, oder ein zahmeres und einfacheres Wesen, von göttlicher und nicht vulkanischer Bildung, so kann man auch von Schopenhauer sagen: er selbst und seine eigene Natur ist das Räthsel, das ihn immerfort beschäftigt. Daher der tiefe Ernst der Gesinnung, der überall aus seinen Werken spricht; das Philosophiren ist ihm nicht eine Sache, die er auch lassen könnte, es ist ihm die erste und dringlichste aller Aufgaben, seine eigentliche Lebensaufgabe. Er denkt nach, nicht um ein Buch oder ein System zu verfertigen, nicht um auf Andere Eindruck zu machen, sondern um für sich selbst Klarheit zu erlangen über sich selber. Ohne Umschweife, ohne Absichten und Rücksichten geht er grade auf die Lösung seines Problems los, durchaus sachlich und durchaus ehrlich. Seine schriftstellerische Wahrhaftigkeit und Sincerität, von der die persönliche zu unterscheiden ist, ist innerhalb der modernen Philosophie ohne Gleichen. Er fühlt sich dadurch den alten griechischen Philosophen verwandt, für die es keinen gelehrten Schulbetrieb, keine mit Gehalt ausgestatteten Lehrstühle, kein durch die öffentlichen Autoritäten approbirtes System,

darum keine gute und böse Philosophie, sondern nur wahre und unwahre gab.

Diese Sincerität, die absolute Ehrlichkeit des Denkers, ist Schopenhauers Stolz; es ist die Tugend, womit er für den Mangel anderer Tugenden bezahlt hat. Eine merkwürdige Stelle aus einem Brief seines Freundes v. Lotzow (bei Gwinner S. 405) ist aus dem Selbstbewußtsein des Philosophen geschrieben: „Sie haben schon öfter mündlich und schriftlich alle Tugenden außer der Aufrichtigkeit verschmäht, und man muß sich bei Ihnen schon begnügen, wenn Sie im Vergleich mit der Stärke der Erkenntnis auf ihren Charakter wenig Wert legen — wie Napoleons Leibarzt ihn nicht von einer veralteten Krätze heilen wollte, um nicht der Energie seines Charakters zu schaden." Man wird hieran denken dürfen, wenn man die Stelle der Parerga (II § 354) liest: „Leute von großen und glänzenden Eigenschaften machen sich wenig daraus ihre Fehler und Schwächen einzugestehen, oder sehen zu lassen. Sie betrachten solche als etwas, dafür sie bezahlt haben, oder denken wohl gar, daß eher noch als diese Schwächen ihnen Schande, sie den Schwächen Ehre machen werden. Besonders wird dies der Fall sein, wenn es Fehler sind, die mit ihren großen Eigenschaften zusammenhangen als conditiones sine quibus non."

Diese klar gesehene und stark empfundene Duplizität des eigenen Wesens, der Zwiespalt zwischen dem Charakter des Denkers und dem Privatcharakter des Menschen ist nun also der springende Punkt in Schopenhauers Gedankenbildung. Schon im Titel des Hauptwerks ist er

als solcher hingestellt: „die Welt als Wille und Vorstellung.“ Wie der Philosoph selber ein Doppelwesen ist, so wird er die Welt unter dem Gesichtspunkt dieser Doppelheit betrachten: als Wille und Vorstellung. Überall wird er diesen großen Gegensatz wiederfinden und aufzeigen: in der theoretischen Philosophie ist es der Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung, in der Metaphysik von Körper und Wille, in der Ästhetik von Idee und Individuum, in der praktischen Philosophie von egoistischer Willensbejahung und überindividualistischer Willensverneinung.

Ich gehe zuerst auf die praktische Philosophie ein, wo der Zusammenhang von Denken und Erleben der Natur der Sache nach am innigsten ist. Hier tritt nun zunächst hervor, wie Schopenhauers Lebensanschauung, sein Pessimismus, der die Voraussetzung seiner Moralphilosophie und seiner Erlösungslehre bildet, die allgemeine Theorie zu seinen persönlichen Lebenserfahrungen und Stimmungen ist.

Das Urteil eines Menschen über den Wert der Welt und des Lebens wird immer von seinem Urteil über den Wert der Menschen abhangen. Der Mensch ist für den Menschen das einzige Wesen, das absoluten Wert hat, die übrigen Dinge haben Wert als Mittel für menschliche Zwecke. Schopenhauers Urteil über den Wert des Menschen beruht auf der Empfindung der uneingeschränkten Geringschätzung, die ihm der Durchschnittsmensch einflößt: Fabrikwaare der Natur, massenhaft hervorgebracht und weggeworfen, nach dem Grundsatz: billig und schlecht. Was dem eigenen Leben in seinen Augen Wert giebt,

ist sein geistiger Gehalt, ist die Erkenntnis, die Philosophie. Dem Leben der Masse fehlt es hieran durchaus; der Durchschnittsmensch braucht sein bischen Verstand nur zur Verfolgung seiner kleinen persönlichen Absichten. Ein Mensch, der ernsthaftes theoretisches Interesse hat, ist ein Auserwählter aus Zehntausenden; gar ein Genie, das allein für die Erkenntnis lebt, ist ein seltenes Naturspiel, das alle Jahrhundert kaum ein paar mal vorkommt. Die große Masse lebt nur nach dem Willen, Nahrung und Fortpflanzung sind die einzigen Angelegenheiten des Lebens, die sie wirklich ernst nehmen. Die Intelligenz ist lediglich Werkzeug des Willens, sie dient ihnen allein, das was zur Notdurft des Leibes und Lebens gehört, zu suchen und im Kampf ums Dasein sich gegen die Mitgeschöpfe zu wehren.

Zu der intellektuellen Minderwertigkeit kommt die moralische hinzu. Die Intelligenz ist grade ausreichend, um dem natürlichen Selbsterhaltungstrieb beim Durchschnittsmenschen den Charakter des eigentlichen Egoismus zu geben: jeder will mit Bewußtsein sich auf Kosten des Andern erhalten; ja die bloße Depression des Andern erregt ihm Lustempfindungen. So wird der Mensch zum animal méchant, dem Tier, das vor den übrigen durch Neid und Bosheit sich auszeichnet. Die Grausamkeit, die an fremden Leiden sich weidet, wie sie schon in der Tierquälerei der Kinder zu Tage tritt, ist eine spezifisch menschliche Eigenschaft. Vor allem richtet sich Neid und Bosheit gegen die bevorzugten Mitmenschen, im besonderen gegen die geistig Überlegenen, gegen die Genies; daher ihre Einsamkeit und Unverstandenheit, eine notwendige

Folge der Nichtswürdigkeit des Haufens. Und darum kann wieder das Gefühl des Genies gegen den Haufen kein anderes als das der unbedingten Verachtung sein. So nimmt es Schopenhauer für sich als sein Recht in Anspruch. Und, das Recht gleichsam in Pflicht umwendend, sagt er: die Menschenverachtung sei ihm der einzige Schutz gegen den Menschenhaß. (Gwinner, S. 406).

Das objektive Urteil über die Nichtswürdigkeit der Menschen findet nach Schopenhauer seine Bestätigung in den subjektiven Gefühlen, womit das Leben erlebt wird: Unlustgefühle aller Art, Schmerz, Furcht, Angst, Überdruß, Enttäuschung bilden den ständigen Gefühlsinhalt des Bewußtseins; augenblickliche Erleichterung oder Befreiung wird als Lust empfunden. Befriedigung als dauernder Zustand ist unmöglich, ein definitiv befriedigter Wille ist ein innerer Widerspruch: ein Wille, der nichts will. Es sind im Grunde nur zwei Gefühlszustände, zwischen denen der Wille beständig hin und her pendelt: schmerzliche Begierde und trübselige Enttäuschung und Langeweile. Erreicht die Begierde ihr Ziel, so tritt auf einen Augenblick Befriedigung ein, um im nächsten Augenblick schon der Enttäuschung, dem Überdruß, der Langeweile Platz zu machen. Erreicht sie ihr Ziel nicht, so wird das in der Begierde gefühlte Bedürfnis zur Entbehrung und Not. Von diesem Gesetz des Daseins ist auch das Genie nicht ausgenommen. Der Vorteil, den er durch Stunden rein intellektuellen Daseins hat, wird ausgeglichen durch die größere Intensität der Schmerzempfindungen, die der gesteigerten Sensibilität und den kräftigeren Naturtrieben entspricht.

Die Folge ist: nicht-leben ist besser als leben. Ruhen für immer, das ist ein Ziel, aufs inbrünstigste zu wünschen. Wie ist es zu erreichen? Es giebt nur einen Weg: Verneinung des Willens von innen heraus. Die Wegwerfung des Lebens, der Selbstmord, wäre vergeblich; die Flucht vor dem Leiden ist ein Akt der Willensbejahung, und so lange der Wille zum Leben da ist, ist ihm das Leben gewiß. Nur mit der Erlöschung des Willens erlischt das Leben. Buddha, der Erleuchtete, hat das letzte Wort der Weisheit gesprochen. —

Das ist Schopenhauers Lebensanschauung, sein Pessimismus. Er beruht ohne Zweifel auf seinen allereigensten Empfindungen. Das Gefühl des Unwerts der Menschen, des Unwerts des Lebens, des Leidens am Leben war der Grundton seiner Lebensstimmung. Natürlich nicht so, daß er nicht auch andere Stimmungen, andere Empfindungen gekannt hätte; aber jene bilden den beständigen Hintergrund seines Bewußtseins.

K. Fischer sagt in einem Abschnitt seines Werks über Schopenhauer, überschrieben: „der schmerzlose Pessimismus und der glückliche Lebenslauf" (S. 132), die pessimistische Überzeugung war bei ihm eine völlig schmerzlose, durch ihre Klarheit und Lebhaftigkeit genußreiche Vorstellung. Nicht als ob es ihm damit eitel Dunst und Schein gewesen sei; „nein, es war seine ernste und tragische Weltansicht, aber es war Ansicht, Anschauung, Bild. Die Tragödie des Weltelends spielte im Theater, er saß im Zuschauerraum auf einem höchst bequemen Fauteuil mit seinem Opernglase; viele der Zuschauer vergessen das Weltelend am Büffet; keiner von allen folgt

der Tragödie mit so gespannter Aufmerksamkeit, so tiefem Ernst, so durchdringendem Blick; dann ging er tief erschüttert und seelenvergnügt nach Hause und stellte dar, was er geschaut hatte."

Ich glaube nicht, daß hier der richtige Ton getroffen ist. Sicherlich, der Pessimismus als solcher ist eine Ansicht und nicht ein Gefühl, auch wird die Erkenntnis und die Darstellung des Erkannten auch an diesem Punkt nicht ohne Genuß gewesen sein, den Genuß des Künstlers, der sein Gebilde Gestalt gewinnen sieht; endlich darf angenommen werden, daß die Einsicht in die Notwendigkeit, daß Leben Leiden sei, schmerzstillend gewirkt hat. Aber dabei bleibt, daß es im Grunde doch eigenste und tiefste Lebenserfahrung, nicht blos ästhetisch anempfundener Weltschmerz war, was Schopenhauer in seinem pessimistischen Urteil über das Leben aussprach. Der Druck des Lebens lag wirklich schwer auf diesem Gemüt, vor allem in den Jugendjahren, in denen seine Gedanken sich bildeten; und daß er dabei allerlei Freuden mitnahm, wie er die Altersgenossen sie genießen sah, das verschärfte ihm die Bitterkeit der Empfindung: sie setzten ihn in seinen eigenen Augen herab. Auch daran ist kein Grund zu zweifeln, daß der Jammer fremden Elends, wie es berichtet wird, ihn so lebhaft erfaßte, daß ihm dadurch eigene Freude vernichtet wurde. Eine ungemein lebhafte Phantasie kam der natürlichen Neigung, sich in das Widrige zu vertiefen, dabei entgegen. Gewiß war Schopenhauers Lebensstimmung, namentlich in der zweiten Hälfte, wo er die ihm gemäße Lebensform gefunden hatte, und gar in den Jahren des Alters, wo er den

lange entbehrten Ruhm zu genießen begann, nicht grade eine unglückliche; dennoch scheint es mir völlig unmöglich mit Fischer zu sagen: „er hat den Pessimismus gelehrt und dargestellt, nicht erlebt und erduldet." Nein, er hat zwar nicht den Pessimismus, wohl aber das Leiden und die Nichtigkeit des Lebens innerlich erlebt und empfunden und dann, was er erlebt hat, in eine Theorie umgesetzt.

Wie steht es nun mit dieser Theorie? Hat sie mehr als blos individuelle Bedeutung, ist sie mehr als eine auf dem Boden dieses Temperaments erwachsene zufällige Ansicht? Ist sie, was sie in Anspruch nimmt zu sein, objektive und allgemein gültige Wahrheit?

Ich meine nicht, daß ihr dies zugestanden werden kann. Sie hat subjektive Wahrheit, Wahrheit für jeden, der so fühlt; wessen persönliche Lebensstimmung dagegen eine andere ist, der wird es mit vollem Recht ablehnen, sich jenes Urteil über das Leben und die Menschen als das allgemein gültige vorschreiben zu lassen. Eine optimistische Lebensstimmung mag mit ganz demselben Recht sich in eine allgemeine Theorie umsetzen, wie die pessimistische; oder vielmehr, sie wird es mit psychologischer Notwendigkeit thun: die Intelligenz spiegelt in diesem Stück den Willen und die Gefühlszustände in Form allgemeiner Urteile wieder. Beide Lebensanschauungen haben also an sich gleiche Bedeutung und gleiches Recht: sie sind zunächst nichts als der Ausdruck persönlicher Erfahrung, die aber mit psychologischer Notwendigkeit als allgemeine Erfahrung gesetzt wird. Und darum ist alle Diskussion zwischen ihren Anhängern vergeblich; keiner vermag

den andern zu überzeugen; die Thatsachen, um deren begriffliche Fassung es sich handelt, sind für beide verschieden. Die Entscheidung wird nicht durch den Verstand, sondern durch das Gefühl gegeben, das seiner Natur nach individuell ist, sich aber gleichwohl selbst als allgemein gültig setzt.

Dennoch ist die begriffliche Durchführung solcher Ansichten nicht ohne theoretischen Wert. Es giebt kein Leben, in dem nicht beiderlei Arten von Empfindungen und Stimmungen vorkämen. Die beiden entgegengesetzten Theorien des Optimismus und Pessimismus können nun als ein mit Begriffen angestelltes Experiment angesehen werden: wenn blos die eine Art von Gefühlen und Bestrebungen in der menschlichen Natur vorhanden und wirksam wäre, wie würde sich dann das Leben gestalten? und wie würde das Urteil über Menschen und Leben ausfallen? Es ist ein ähnliches Experiment, wie es die Nationalökonomie macht, wenn sie von der Voraussetzung ausgeht, daß die wirtschaftlichen Handlungen des Menschen ausschließlich durch das Eigeninteresse bestimmt werden. Sie weiß, es ist nicht der Fall; andere Motive, Wohlwollen, Bequemlichkeit, Eitelkeit u. s. w. wirken mit und machen die Erscheinungen unendlich verwickelt; aber das nimmt den unter jener Voraussetzung abgeleiteten Formeln nicht ihren Wert. Man muß sie nur nicht für die unmittelbare Darstellung des wirklichen Geschehens nehmen, so wenig man die Formel des Gravitationsgesetzes für den Ausdruck der wirklichen Fallbewegungen der Körper nehmen darf; sie drückt nur eine bestimmte Tendenz der Körper einseitig aus.

Dasselbe wird nun auch von den Formeln des Schopenhauerschen Pessimismus gelten: sie sind Ausdruck für die Wirksamkeit gewisser Tendenzen, die an der Gestaltung des Lebens und der Lebensanschauung Anteil haben. Sie zeigen, wie das Leben sein würde, wenn die Menschen wären, wie Schopenhauer sie voraussetzt, wie die Lebensstimmung sein müßte, wenn seine Lebenserfahrungen und seine Lehre vom Willen allgemein gültig wären. Wir gewinnen so hypothetische Formeln, welche die analysirende Betrachtung der Dinge erleichtern; ich glaube, daß sich auch die Formeln des Pessimismus in dieser Weise für die Auffassung menschlicher Dinge brauchbar erweisen.

Sicherlich, Schopenhauer wollte die Sache nicht so angesehen wissen; er meinte in seinen Formeln die unmittelbare Darstellung der ganzen Wirklichkeit zu haben. Man darf doch wohl sagen, die Ergänzung der Einseitigkeit liegt vielfach innerhalb seines eigenen Gedankenkreises. So z. B. für die Behauptung, daß die Masse der Menschen allein mit stumpfsinnigem Drang auf die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse gerichtet sei und für theoretische Dinge keine Teilnahme habe. Schopenhauer hat selbst in dem schönen und tiefsinnigen 17. Kapitel des zweiten Bandes gezeigt, daß die Theorie gar nicht ausschließlich Sache einiger bevorzugten Geister, sondern in Gestalt des metaphysischen Bedürfnisses eine wichtige Angelegenheit des ganzen Menschengeschlechts ist. Verglichen mit den Tieren, könnte man in seinem Sinn sagen, sind alle Menschen Genies. Wie ernsthaft sie die theoretischen Dinge nehmen, das zeigt die Geschichte auf

jedem Blatt; es ließe sich wohl die Behauptung wagen, alle größten geschichtlichen Bewegungen hätten in der Religion, also in der Metaphysik ihren Ursprung genommen. Und wie Religion und Metaphysik, so ist auch die Kunst, wenn man sie unter weltgeschichtlichem Gesichtspunkt betrachtet, nicht Sache einiger Wenigen, sondern Schöpfung und Erbteil des ganzen Volks. Es mag Zeiten geben, wo sie dem Gesammtleben entfremdet wird, wo sie zu einem müssigen Spiel der bevorzugten Klassen herabsinkt. Alle echte und wahre Kunst aber ist volkstümlich. Sie befriedigt das Verlangen des Volks, sich gegenständlich zu machen, was die Seele im Innersten bewegt. Und wäre dies Verlangen der Masse nicht da, so gäbe es auch keine künstlerischen, poetischen, philosophischen und religiösen Genies: alle großen Geistesschöpfungen setzen ein empfänglich aufnehmendes Volk voraus. Auch Schopenhauer rechnete darauf; und als er erfahren mußte verschmäht zu werden, gab er darum seine Erwartung nicht auf; er ist gewiß, daß für seine Philosophie die Zeit kommen wird, daß sie einmal eine Angelegenheit aller Denkenden, ja der ganzen Menschheit sein wird. Worin er sich denn auch nicht getäuscht hat; erscheinen doch seine Schriften neben denen Kants gegenwärtig in allen Groschenbibliotheken.

Und eben dieselbe übertreibende Einseitigkeit hängt auch seiner Lehre von der moralischen Nichtswürdigkeit, von dem absoluten Egoismus des natürlichen Menschen an. Für gewisse Gebiete menschlicher Lebensbethätigung mag sie annähernde Geltung haben; auf dem Markt sucht jeder seinen Vorteil unbekümmert um den des Andern;

und so strebt im geselligen Verkehr jeder zu glänzen ohne sich darum zu grämen, daß er durch Überstrahlung die Umgebung kränkt. Dagegen in den tieferen Lebensbeziehungen, in der Familie, in der Hausgenossenschaft, da wird das Verhalten durchaus nicht allein oder wesentlich durch egoistische Motive bestimmt, wenigstens nicht in normalen Verhältnissen. Das principium individuationis ist hier überhaupt nicht durchgeführt. Und eben so wenig in dem Verhältnis des Einzelnen zu seinem Volk. Der Mensch kommt eben nicht als isolirtes Individuum in die Welt, sondern wächst als Glied an einem Ganzen, der Familie, dem heimatlichen Kreise, dem Volke, heran; und dies Verhältnis stellt sich auch in seinem Gefühl und Willen dar; die sympathischen Gefühle und der Wille zur Erhaltung des Ganzen sind nicht minder ursprünglich als die idiopathischen Gefühle und der Selbsterhaltungstrieb.

Schopenhauer ist für diese Dinge, man möchte sagen farbenblind. Er weiß wohl in abstracto, daß sie da sind; er hat selbst die sympathischen Triebe mit der Einheit des Willens in der Gattung, zuletzt der metaphysischen Einheit des Willens in allen Wesen in Beziehung gebracht. Aber auf sein Empfinden machen sie keinen Eindruck. Und das wird wieder mit seiner persönlichen Stellung zusammenhangen. Er ist volklos, durch Herkunft und Erziehung; den Namen Arthur erhielt er, wie die Mutter erzählt, weil dieser in allen europäischen Sprachen unverändert bleibe; so wollte es der kaufmännisch-kosmopolitische Sinn des Vaters, der Danzig verließ, um nicht preußisch zu werden und seine Gattin, die

guter Hoffnung war, nach England führte, damit der erwartete Arthur als Engländer zur Welt komme, was denn im letzten Augenblick noch abgeändert wurde. Der Knabe hat keine eigentliche Heimat gehabt; bald hier, bald dort, in Danzig, in Hamburg, in Frankreich, in England, lebt er kürzere oder längere Zeit; alle die festen und dauernden Bande, welche Heimat, Nachbarschaft, Spielplatz, Schule um die Seele schlingen, sind ihm fremd geblieben. Er ist überall nur Gast. So hat er sich auch früh von der Familie losgerissen; die Mutter scheint er nie geliebt zu haben, und ob die Verehrung, die er so oft und wohl auch überschwänglich dem toten Vater bezeugt, nicht zu einem Teil auf Rechnung der Abneigung gegen die lebende Mutter zu stellen ist? Es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß der Kontrast beigetragen hat das Bild des Vaters zu idealisiren. Wäre der Vater am Leben geblieben, so wären Konflikte mit ihm schwerlich ausgeblieben. Von fröhlicher Jugend hören wir überall nichts. Es scheint kein froher Geist im Elternhause geherrscht zu haben, die Mutter redet einmal von ihrer verlorenen Jugend, und Schopenhauer von der Härte des Vaters, dadurch er in der Jugend viel erlitten habe (Frauenstädt, S. 306).

Mit alledem wird es zusammenhangen, daß bei Schopenhauer völlig zu fehlen scheint, was sonst nicht selten, z. B. bei Rousseau, und auch bei Kant, die Folie der pessimistischen Betrachtung über die Gesellschaft bildet: die sentimental idealisirte Erinnerung an die Jugendzeit, an einfache Verhältnisse des Elternhauses, mit ihrer Genügsamkeit und Aufrichtigkeit. Bei Schopenhauer ist

nicht ein Anflug solcher Empfindung vorhanden. Oder hat sie sich bei ihm in das Verhältnis zu Tieren geflüchtet? Repräsentirt ihm sein Pudel die Unschuld und Aufrichtigkeit, die bei den Menschen nicht zu finden ist? In seinen Reflexionen über die Simplizität und das Genügen, das in den Tierphysiognomien sich ausdrückte, kann man einen Anklang von Rousseauscher Sentimentalität spüren. Das Menschengesicht ruft dagegen in ihm sogleich die Feindschaft wach: seine Träger boshafte Bestien, die nur durch den Maulkorb der Furcht vor der Polizei abgehalten werden, ihn anzufallen. Selbst zu Kindern scheint er kein anderes Verhältnis zu haben, sie verursachen ihm Störung und Verdruß durch ihr Geschrei. Seinem Freunde von Doß gratulirt er zur Vaterschaft, wiederholt wünschend, daß der Himmel ihn vor vielen Kindern bewahre.

Diese vollständige Einseitigkeit des persönlichen Empfindens ist es, wodurch Schopenhauer in einziger Weise befähigt wird, die Rolle des advocatus diaboli gegenüber dem Menschengeschlecht zu führen. Er hat sie mit so viel Geist und Geschick, mit so viel Neigung und Beharrlichkeit durchgeführt, wie kein anderer vor ihm oder nach ihm; im allgemeinen und im besonderen weiß er die Schwächen und Gebrechen der Menschen, der Männer und der Weiber, der Gelehrten und der Ungelehrten, der Großen und der Kleinen, der Regierenden und der Regierten mit solchem Scharfsinn aufzuspüren und mit so viel Witz und Geist darzustellen, daß Mephistopheles selbst in seiner Schule noch manches hätte lernen können. Viele sind heute geneigt, in seiner Schilderung ein treues Gemälde dieser Spezies von Ge-

schöpfen zu sehen. Ich denke, mit Unrecht. Indessen, da die Rechtsansprüche des Teufels einmal vorhanden und schwerlich ohne allen Grund sind — wie hätte sonst der Glaube an das Dasein des Teufels entstehen können? — so scheint es im Interesse einer unparteiischen Erledigung des Handels zu liegen, daß sie durch einen energischen und geschickten Anwalt vertreten werden. Der Richter wenigstens muß es wünschen. Und auf jeden Fall gewinnt der Prozeß dadurch an Interesse. Wie langweilig und schal er wird, wenn es dem Verteidiger an einem ernsthaften Gegner fehlt, das zeigt die Litteratur der Aufklärung. —

Wie im Urteil über Menschen und Leben, so tritt die enge Beziehung zwischen der Philosophie und der Persönlichkeit Schopenhauers auch in seiner Moralphilosophie zu Tage. Freilich ist hier diese Beziehung von anderer Art. Seine pessimistisch-misanthropische Anthropologie ist unmittelbarer Ausdruck für sein Empfinden und Verhalten gegen die Menschen; seine Moralphilosophie dagegen ist durchaus nicht die Formel für sein eigenes wirkliches Leben und Verhalten; beinahe kann man sagen, sie ist das Gegenteil davon. Nach seiner Theorie ist das Mitleid die Quelle aller moralischen Güte; Handlungen haben moralischen Wert, sofern sie ohne Rücksicht auf das eigene Wohl ausschließlich die Beförderung fremden Wohls, die Beseitigung fremden Wehes zur Absicht haben. Handlungen, deren Motiv lediglich die Beförderung des eigenen Wohls ist, haben gar keinen moralischen Wert, sie sind böse, sofern das eigene Wohl auf Kosten des fremden gesucht wird. Also, die sich selbst ver-

läugnende Herzensgüte ist das einzige, was einem Menschen moralischen oder absoluten Wert giebt. Dagegen verschwindet der Wert aller übrigen Leistungen, auch die Leistungen des Genies, sie sind lediglich intellektueller Natur und gehören mit der Intelligenz, diesem Gehirnphänomen, blos zur Erscheinungswelt, wohingegen die Güte des Willens bis in das metaphysische Wesen der Dinge hinab reicht. Schopenhauer ist hierin in vollständiger Übereinstimmung mit den großen Erlösungsreligionen. Und ebenso ist ihm freiwillige Entsagung und freiwilliges Leiden der Weg zur Vollkommenheit. Die Heiligen sind diesen Weg gegangen, sowohl die Jünger Buddhas, wie die Jünger Jesu. Durch Abtötung der Triebe des natürlichen Menschen haben sie die Vollendung erreicht, aus der Willensverneinung ist ihnen Friede und Seligkeit erwachsen. Frei von selbstischer Begierde und Furcht ist ihr Herz der Teilnahme für die Brüder geöffnet, die noch den vergeblichen Kampf um die Scheingüter dieser Welt kämpfen.

Der Gegensatz, den Schopenhauers wirkliches Leben zu diesem Bilde des vollkommenen Lebens darstellt, liegt auf der Hand. Er ist ihm oft genug vorgerückt worden: er lobe die Askese und suche das Wohlleben, er nenne das Leiden den nächsten Weg zur Vollkommenheit und weiche ihm mit ängstlicher Vorsicht aus; er sehe in dem Mitleid die Wurzel alles ächten moralischen Wertes und er selber habe sein Herz durch Verachtung gegen das Mitleid gepanzert; mit einem Wort: seine Lehre predige Verneinung des egoistischen Willens zum Leben, sein Leben Bejahung.

Ist also nicht die Lehre in seinem Munde eine Lüge, an die er selbst nicht glaubt?

Gwinner erzählt, Schopenhauer habe einmal bei ihm das Bildnis des Abbé Rancé, des Neubegründers des Trappistenordens, gesehen. Mit schmerzlicher Gebärde sich abwendend, habe er ausgerufen: das ist Gnade! Wer das für Lüge hält, der kennt Schopenhauer nicht. Er kennt auch die menschliche Natur nicht. Schopenhauer ist von dem Gefühl der Vortrefflichkeit eines solchen Lebens tief durchdrungen; daß er seiner nicht teilhaftig war und nicht werden konnte, daß er seinen Willen nicht zur Entsagung beugen konnte, daß er es nur zur Verachtung der Welt und der Menschen, nicht zum Verzicht und nicht zum Frieden brachte, das machte das Gefühl nur noch lebhafter; es steigerte sich zur schmerzlichen Sehnsucht nach jenem, seiner besseren Natur eigentlich angemessenen Leben. Seine Moral ist der Ausdruck dieser Sehnsucht; man kann sie bezeichnen als seinen catalogus desideratorum.

Ich glaube nicht, daß dies Verhältnis ein so gar seltenes ist. Das Ideal spiegelt die Wirklichkeit, aber mit Umkehrung der Verhältnisse: was der Wirklichkeit fehlt, tritt darin hervor, was sie besitzt, fällt aus. Alle Utopien sind Abdruck der Wirklichkeit, aber so wie das Siegel Abdruck des Petschafts ist: was hier vertieft ist, tritt dort erhaben hervor und umgekehrt. Niemand fühlt den Wert der Gesundheit tiefer als der Kranke, niemand schlägt den Wert des Reichtums höher an als der Arme. So bewundert niemand eine Tugend aufrichtiger, als wer sie nicht hat. Dem Mutigen ist die Tapferkeit selbst-

verständlich, er redet nicht davon; aber der Feige kann nicht davon schweigen, er bewundert sie so aufrichtig und innig, daß er sich wenigstens in Gedanken beständig mit Heldenthaten drapirt; man denke an Sir John Falstaff oder an den wackeren Civilisten Joseph Sedley in Thackerays Vanity fair. So schreibt Rousseau, der seine natürlichen Kinder ins Findelhaus schickte, über naturgemäße Erziehung und naturgemäße Gestaltung der sozialen Verhältnisse; es ist gewiß nicht erheuchelte Leidenschaft, die ihn inspirirt, er hat das Elend unnatürlicher Verhältnisse aller Art tiefer gekostet und darum tiefer empfunden als vielleicht irgend einer seiner Zeitgenossen.

Und warum preist Kant vor allen Tugenden die Wahrhaftigkeit und schilt in allen Superlativen die Lüge, was Schopenhauer ihm gelegentlich als Affektation deutet? Diesem ist, bei seiner stolzen und trotzigen Natur, Aufrichtigkeit bis zur Rücksichtslosigkeit eigen, während Kant sie seinem etwas ängstlichen Naturell abkämpfen muß. Ist es nicht überall so: die auf wenig fruchtbarem Boden mit großer Mühe gezogene Frucht wird höher geschätzt, als das, was ein üppiger Boden im Überfluß hervorbringt. So geht es Schopenhauer mit der Selbstverläugnung, mit der Verneinung des Willens zum Leben. Es hat Menschen gegeben, die das Wunder wirklich vollbracht haben; in den Schriften der Buddhisten und der Christen haben wir glaubliche Berichte davon, wie die Heiligen Lust und Begierde, Furcht und Schmerz in sich ausgelöscht haben und schon in diesem Leben zur vollendeten Ruhe gekommen sind. Schopenhauer hört davon mit Erstaunen und Bewunderung; er möchte, daß es

auch ihm gegeben sei, von dem Willen erlöst, ohne Begierde und Furcht, als bloßer Betrachter durch die Welt zu gehen. Aber, es geschieht kein Wunder an ihm.

So muß er sich darein schicken mit sich selber zu leben, wie er ist. In den Aphorismen zur Lebensweisheit (im ersten Band der Parerga) hat er die Regeln dargelegt, nach denen er dabei verfuhr. Er weiß es und spricht es aus, diese Regeln entsprechen nicht seiner Ethik; sie stellen das Surrogat dar, dessen er sich bediente, da er der wahren Vollkommenheit nicht teilhaftig zu werden vermochte. Er hat auf diesem Wege das für ihn bestmögliche Leben erreicht: ein Leben in der Einsamkeit, der Betrachtung gewidmet, mit geringen Erwartungen vom Leben, darum von Schmerzen und Enttäuschungen leidlich frei. Dabei blieb ihm der Abstand vom Ideal schmerzlich bewußt. Als Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit von sich selbst inspirirt sie seine Ethik.

Karl Bähr erzählt folgendes Begegnis seines Vaters mit Schopenhauer: „Im Laufe der Unterredung äußerte mein Vater, seine Philosophie sei eigentlich sehr bescheiden. Als Schopenhauer fragte: wie so? und er erwiderte: „weil Sie die Güte des Herzens höher stellen als das Genie, das Ihnen doch selber eigen ist," sagt er beifällig: „Sie haben recht, das verfault einst, wodurch ich vor Tausenden excellire, während die Güte des Herzens unvergänglich ist" (Schemann, Gespräche und Briefwechsel mit A. S., aus dem Nachlaß von K. Bähr herausgegeben, 1894). So fehlt es Schopenhauer, der sich mit Hochmut und Verachtung gegen die Menschen gepanzert hat, nicht ganz an dem, was in

der Sprache der Religion die Demut vor Gott genannt wird.

Dies große Erlebnis des Eigenlebens ist nun dem Philosophen der Schlüssel zum Verständnis eines der größten geschichtlichen Erlebnisse des Menschengeschlechts geworden, Schopenhauer hat das Verständnis für die Erlösungsreligionen wiederhergestellt. Dem 18. Jahrhundert war es fast ganz verloren; die Aufklärung sah im Buddhismus nur eine Verirrung, und das Christentum deutete sie in optimistischem Sinne um, als eine Anweisung erst hier zeitlich und dann dort ewiglich glücklich zu werden. Die ganze Neuzeit neigte dazu, die Geschichte im Lichte der Idee eines beständigen Fortschritts zu höherer Kultur und zu größerer Glückseligkeit zu sehen. Sie sah nur den Weg der Lebensbejahung, der Weg der Lebensverneinung lag außerhalb ihres Gesichtskreises, wenigstens sah sie in ihm nichts als einen zufälligen Abweg, den hie und da stumpfsinnige Einsiedler und unwissende Mönche im finsteren Mittelalter eingeschlagen hatten. Schopenhauer hat die Entdeckung gemacht, daß es die zweite große Heerstraße ist, auf der die Menschheit einherzieht, nach seinem Urteil die grade Straße zum Heil. Er hat damit für das Christentum, wenigstens für eine wesentliche Seite des Christentums, dem 19. Jahrhundert das Verständnis wieder geöffnet. Renaissance und Reformation, moderne Wissenschaft und moderne Kulturentwicklung hatten das alte Christentum verschüttet, Intellektualismus, Rationalismus und Optimismus hielten die Köpfe gefangen; sie sahen überall nur die Gedanken und Empfindungen, die in ihnen selber waren. Schopen-

hauer wurde durch seine persönliche Lebensstimmung befähigt, das Wesen des Christentums, seine Gleichartigkeit mit dem Buddhismus der Inder in einem Hauptstück, klar und scharf zu erkennen.

Er hat sich damit ein unzweifelhaftes Verdienst grade um die Wissenschaft erworben, die er unter allen am meisten geringschätzt, die Geschichte und die Geschichtsphilosophie. In den Begriffen der Lebensbejahung und der Lebensverneinung, als der beiden möglichen Arten, sich mit dem Leben abzufinden, hat er unentbehrliche Werkzeuge für die Auffassung der vielgestaltigen Erscheinungen des geschichtlichen Lebens geschaffen; es ist darin der radikale Gegensatz dargestellt, der die Geschichtsepochen trennt.

Auf zwei Wegen hat das Menschengeschlecht bisher das Lebensziel zu erreichen gesucht. Der erste Weg ist der Weg der Kultur; auf ihm gehen, die durch Ausbildung aller Anlagen und Kräfte und durch Unterwerfung der Natur unter die Herrschaft des Menschen alle natürlichen Triebe und Begierden zu befriedigen streben und dadurch zur Glückseligkeit zu gelangen hoffen. Der andere Weg ist der Weg der Erlösung; auf ihm gehen, die durch Ausreißung der Begierden, durch Verneinung des natürlichen Willens zur Ruhe und zum Frieden zu kommen trachten.

In zwei großen Entwicklungsreihen tritt uns dieser Gegensatz in Form des Umschlags entgegen: in der Geschichte des indischen und des gräco-italischen Zweigs des großen arischen Stammes. Die Inder haben, nachdem sie in ihrer Jugend als eroberndes Kriegervolk das

Indus- und Gangesland eingenommen hatten, im Brahmanismus und Buddhismus sich eine Erlösungsreligion geschaffen, die durch Abkehrung von der Welt zur Befreiung vom Willen zum Leben und damit vom Leben selbst und seinem Leiden den Weg führt. Ebenso finden wir Griechen und Römer in ihrer Jugend auf dem Kulturweg. Krieg, Eroberung, Politik, Seefahrt, Handel, Kunst, Wissenschaft, ist das Tagewerk ihrer Jugend und ihres Mannesalters. Und auch hier kam es zum Umschlag, die Bekehrung zum Christentum bedeutet die Abwendung des klassischen Altertums von dem Kulturweg, auf dem man das Ziel, die irdische Glückseligkeit, zu erreichen verzweifelte; das Christentum weist, wie der Buddhismus, ins Jenseits.

Auch die jetzt lebende europäische Völkerwelt finden wir in ihrer Jugend auf dem Wege der Lebensbejahung, Jagd und Krieg waren die wichtigste Lebensbethätigung. Dann wurden sie durch die Kirche in die Lebensanschauung und Lebensstimmung des ausgehenden Altertums hineingezogen und blieben das Mittelalter hindurch, wenigstens äußerlich betrachtet, in diesen Spuren. Aber mit der Renaissance tritt eine Wendung ein: die moderne Welt hat mit vollem Bewußtsein sich von dem Weg der Erlösung abgekehrt und sich auf den Weg der Kultur begeben, um die Glückseligkeit oder den Himmel auf Erden zu suchen, statt des Himmels im Jenseits. Wird sie glücklicher sein, als Inder und Griechen? Wird sie ihn finden? Schopenhauer ist gewiß, daß das nicht geschehen wird; der Himmel auf Erden ist überhaupt eine Illusion, die der Wille zum Leben sich selber vorgaukelt.

Und also wird auch für die abendländische Völkerwelt der Augenblick kommen, wo sie der Täuschung inne werden und auf den verlassenen Weg zurückkehren wird; Schopenhauer will ihr eben dazu helfen. Ist sie im Begriff es zu thun?

Daß eine pessimistische Stimmung, wie in der Litteratur, so im Leben der Gegenwart, stark hervortritt, nicht blos in Deutschland, sondern in der ganzen abendländischen Welt, ist unverkennbar. Hat also Schopenhauer recht? Stehen wir vor der großen radikalen Wandlung, die das Altertum in seiner Bekehrung zum Christentum erlebt hat?

Ich weiß es nicht; und niemand weiß es; die Zukunft wahrt ihr Geheimnis vor den Augen der Sterblichen sicher. Doch glaube ich Eines nicht: daß diese große Wendung uns nahe bevorsteht. Sie mag einmal kommen; alles Leben nimmt ein Ende, jeder aufsteigenden Entwicklung folgt eine absteigende. Und der absteigenden ist eine andere Lebensstimmung und darum eine andere Lebenstheorie eigen als der aufsteigenden. Aber ich glaube nicht, daß der Umschwung vor der Thür ist. Mir scheint die Lebenskraft der europäischen Völkerwelt, zum mindesten die der germanischen und slavischen Völker, noch unerschöpft; die Bevölkerungszunahme und der Drang ins Weite ist dafür wohl der sicherste Maßstab, den es überhaupt giebt. Mögen also von Decadence und fin de siècle reden, die sich am Ende ihrer Lebenskräfte fühlen; ein Volk, das leben will, wird leben, seinen pessimistischen Philosophen und Poeten zum Trotz. —

So viel über die praktische Philosophie Schopen-

hauers. Ein Wort möchte ich aber noch über die Frage hinzufügen: wie wirkt sie auf Leben und Charakter des Einzelnen? Sie selbst freilich lehnt es ab praktische Philosophie zu sein in diesem Sinne; sie will nur aussprechen, was ist und geschieht, nicht aber vorschreiben, was sein oder geschehen soll. Den Charakter umgestalten durch die Erkenntnis, auch durch moralphilosophische Erkenntnis, erklärt Schopenhauer für gänzlich unmöglich. Die Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters durch Einsicht gehört zu den Dogmen seiner Philosophie, die in seinem eigenen Erleben ihre starke Wurzel haben. Aber, thatsächlich sagt doch auch Schopenhauer nicht blos, was ist; er sagt auch, was es wert ist; er urteilt über das Leben und seinen Wert und sucht den Leser von der Gültigkeit dieses Urteils zu überzeugen. Ja vielleicht giebt es keinen Philosophen, der ihn in der Gabe übertrifft, die eigene Anschauung von dem, was wert und unwert ist, dem Leser bald in ruhiger Darstellung als die einzig mögliche Ansicht erscheinen zu lassen, bald durch leidenschaftliche Beredsamkeit aufzunötigen.

Welche Wirkung also haben seine Schriften auf Lebensanschauung und Verhalten? Ich meine, sie wird verschieden sein nach der Sinnesart des Lesers. Es wird Gemüter geben, auf die seine Philosophie als Sedativ gegen die Leidenschaften und Verstimmungen wirkt, die ihnen das Leben erregt. So scheint sie auf ihn selber gewirkt zu haben, schmerzstillend und befreiend: dem Leiden entgehen ist unmöglich, es ist mit der Natur des Willens gegeben und den Willen zu ändern liegt nicht in deiner Macht; also ergieb dich in die Notwendigkeit.

Und zugleich hat sie ihm geholfen, den Weg zu dem ihm gemäßen Leben zu finden, indem sie ihn sich in die Dinge zu schicken und das Verhältnis zur Welt richtig abzustecken lehrte. So scheint sie auch auf einen Mann gewirkt zu haben, der die sympathischste Gestalt unter seinen ersten Anhängern ist und den Schopenhauer selbst als seinen Jünger mit Auszeichnung nennt, von Doß. Seine Briefe an Schopenhauer, die anziehendsten in dem ganzen Briefwechsel (von Schemann veröffentlicht), lassen erkennen, wie ein edles, sensibles, von eigenen Schmerzen und dem allgemeinen Leiden gedrücktes Gemüt in Schopenhauers Lehre vom Willen, vom Leiden, und von der Willensverneinung Trost und Heilung fand: die Erhebung ins Allgemeine bewirkte, wie die Anschauung des tragischen Leidens in der Dichtung, befreiende Entladung. Von der bitteren Stimmung, die bei Schopenhauer der Grundton bleibt, scheint auf ihn nichts übergegangen zu sein, wie er denn auch, trotz Schopenhauer, in eine sehr glücklich ausschlagende Ehe eintrat.

Auf andere Naturen mag die Hingebung an Schopenhauers Betrachtungen anders wirken, wie es auch von Doß einmal angedeutet wird (Schemann, S. 251). Ist eine Neigung zu Bitterkeit, Menschenverachtung und Menschenhaß in einer Seele, so mag ihr durch die intensive Beschäftigung mit der Kehrseite der menschlichen Natur, zu der Schopenhauer anleitet, so viel Nahrung zugeführt werden, daß sie die entgegenstehenden Seiten ganz überwältigt. So kann auch eine vorhandene Neigung zu verdrossener Zurückhaltung und mürrischem Quietismus durch Hingebung an pessimistische Reflexion gesteigert und

unheilbar gemacht werden, während sie durch energische Ablenkung von trübsinniger Betrachtung hätte geheilt werden können. Am wenigsten glaube ich, daß Schopenhauer dem jugendlichen Lebensalter durchweg ein zuträglicher Berather ist; in kritischer Lebensperiode kritiklos aufgenommen, wird er leicht Krankheitszustände mannichfacher Art steigern und hervorbringen, als da sind: Verachtung gegen alles Geltende, hochfahrende Rechthaberei, Neigung zu dogmatischem Absprechen, Abneigung gegen besonnene Prüfung und Selbstkritik, Hang zu Isolirung und zum Widerspruch, reizbare Verbitterung, melancholische Verdüsterung des Gemüts. Und werden solche Krankheitszustände auch mit der fortschreitenden Entwicklung überwunden, so wird doch leicht ein Anflug von blasirter Empfindung zurückbleiben; man spricht von den Dingen mit dem Air des Enttäuschten: man hat hinter die Kulissen des Lebens gesehen. Ist es nicht so, daß dieser Ton in der Litteratur der Gegenwart häufiger ist, als in irgend einer früheren? Und hat Schopenhauer mit seinen Schülern hieran nicht seinen Anteil?

Es ist noch übrig, mit wenigen Strichen anzudeuten, wie auch die theoretische Philosophie Schopenhauers in seiner Persönlichkeit ihre Wurzeln hat. Zwei Stücke sind für sie charakteristisch: der Idealismus in der Erkenntnistheorie und der Voluntarismus in der Metaphysik.

Der Idealismus ist der erste feste Punkt in Schopenhauers werdender Gedankenbildung; die Unterscheidung der Erscheinungswelt und der wirklich wirklichen Welt ist ihm der bleibende Ausgangspunkt aller Philosophie; Plato und Kant, die in diesem Punkt überein-

kommen, die eigentlichen Begründer der Philosophie überhaupt. Das gemeine Bewußtsein nimmt das empirische Dasein für die wahre Wirklichkeit; mit der Erkenntnis, daß es blos Erscheinung sei, hindeutend auf ein Ding an sich, reißt sich das philosophische Denken von ihm los.

Wie überall, so ist auch bei Schopenhauer der theoretische Idealismus bedingt durch einen Idealismus praktischer Art; das Ungenügen der Wirklichkeit, wie sie ist, führt zur Bildung der Idee einer vollkommenen Welt. Und diese drückt dann das empirische Dasein herab zuerst zur Unwertheit, sodann zur Unwirklichkeit: eine Welt, die nicht zu sein verdient, ist nicht die wirkliche Welt. So bei Plato und Kant und Fichte. So auch bei Schopenhauer, der die Gedanken dieser seiner Lehrer mit eigenen Empfindungen aufnahm. In seinen frühesten Aufzeichnungen spielt der Gegensatz eines „besseren Bewußtseins" gegen das „empirische Bewußtsein" eine große Rolle: das „empirische Bewußtsein" gerichtet theoretisch auf das Sinnliche und seine kausalen Zusammenhänge in der Zeit, praktisch auf die Befriedigung der Sinnlichkeit, das „bessere Bewußtsein" gerichtet theoretisch auf die ewigen seienden Ideen, praktisch auf Askese, Lösung von der Sinnlichkeit und Heiligkeit. Man sieht, es ist auch hier die Doppelheit des eigenen Wesens, das empirische Individuum und der unpersönliche, denkende Geist, die sich in diesen ersten Leitbegriffen spiegeln.

Das zweite Stück, der Voluntarismus in der Metaphysik: Wille das Wesen der Dinge, ist Schopenhauers eigenster Gedanke. Wenn auch leise vorgebildet bei Kant und Fichte, so erhält er doch erst hier Gestalt

und Körper. Schopenhauer stellte sich damit in die Reihe derer, die die Menschheit um einen großen neuen Gedanken bereichert haben. Als die ursprüngliche Quelle dieser Erkenntnis nennt er das Selbstbewußtsein; in sich blickend findet man sich selbst als ein Doppelwesen: vorstellend und wollend, den Willen aber als die wurzelhafte Seite, die Intelligenz als eine dem Willen angewachsene Funktion. Es ist das persönliche Selbstbewußtsein Schopenhauers, aus dem diese Entdeckung entsprang. Die starke Spannung, die in ihm selber zwischen dem Willen und der Intelligenz stattfand, drängte seiner Aufmerksamkeit ihren Gegensatz als den fundamentalen auf; er vergleicht die von ihm vollzogene deutliche und allgemeine Unterscheidung gelegentlich mit der Zerlegung des Wassers in seine zwei Elemente durch Priestley. Andererseits ist es sein eigenstes Erlebnis, die Unfähigkeit, durch die Erkenntnis den Willen zu bestimmen, die er in der Lehre vom Primat des Willens allgemein ausspricht: der Wille primär, die Intelligenz sekundär, der Wille die herrschende Substanz, die Intelligenz dienendes Werkzeug.

Und nun sieht er mit der Einsicht, die ihm am eigenen Wesen zuerst aufgegangen ist, in die Welt hinein, und siehe da: der Schlüssel zu dem großen Geheimnis des Daseins ist in seiner Hand, er schreibt: „Die Welt als Wille und Vorstellung". In der Vorstellung erscheinen alle Dinge als Körper, wie ich selbst mich in der Vorstellung als Körper fasse; an sich selber sind alle Dinge Wille, wie ich selber es bin, sei es Wille mit Intelligenz, wie die animalischen Wesen, oder bloßer nackter Wille, wie in der untertierischen Welt. Aber Wille ist es, was

in allen Vorgängen, selbst noch in den Vorgängen des Falles und des Stoßes sich manifestirt: jede Bewegung Hinweisung auf einen Vorgang, der dem uns innerlichst bekannten des Strebens und Begehrens verwandt ist.

Gilt also auch von Schopenhauers Metaphysik, daß sie blos eine individuelle Ansicht ist, wie wir es von seinem Pessimismus behaupteten? Ich glaube nicht; vielmehr bin ich geneigt, in dem Grundgedanken: die Körperwelt Erscheinung eines Innenlebens, das sich uns im Selbstbewußtsein vor allem und zuerst als Wille darstellt, eine bleibende Wahrheit zu sehen. Er selbst hat mit der Metaphysik die pessimistische Auffassung als ihre notwendige Folge verknüpft oder eigentlich für seine feststehende Auffassung des Lebens in jener Metaphysik die geeignete Voraussetzung entdeckt. In Wahrheit ist das Verhältnis nicht ein so enges; es ist möglich, den Pessimismus vom Voluntarismus loszulösen. Freilich, auch die Metaphysik selbst wird sich von manchem Beiwerk reinigen müssen, namentlich von allerlei Spekulationen, die sich bei Schopenhauer aus der Formel: der Wille das Ding an sich, ergeben, jener Formel, die aus der Anlehnung an Kant stammt. Schopenhauer selbst will sie nicht eigentlich genommen wissen, das Ding an sich soll transscendent bleiben. Dennoch dient sie ihm fortwährend als Grundlage für allerlei Behauptungen über das, was der Wille als Ding an sich thun und leisten könne. Als Ding an sich soll er nicht in Raum und Zeit sein und also nicht dem principio individuationis unterliegen; ebenso wenig soll er auch dem Kausalgesetz unterliegen, als welches auch nur für die Erscheinungs-

welt Gültigkeit hat. Indem diese negativen Bestimmungen dann in unmerklichem Uebergang in positive umgesetzt werden, Einheit, Ubiquität in Raum und Zeit, Freiheit, wird damit dem Willen der Weg zu allerlei Zauberkünsten gebahnt. Es ist bekannt, wie sehr Schopenhauer den okkultistischen Erscheinungen Neigung und Aufmerksamkeit entgegenbrachte; er fand in ihnen Bestätigungen seiner Metaphysik, da sie allein die Fähigkeit habe, durch ihr Prinzip, den alleinen und unbedingten Willen, jene Erscheinungen zu erklären. Womit er denn freilich seine sonst so eindringlich ausgesprochene Warnung: physische Erscheinungen nicht metaphysisch zu erklären, selbst in den Wind schlägt. Jede gesunde Philosophie wird darauf bestehen, daß zwar das Metaphysische überall dabei sei, daß aber in der Erscheinungswelt alles hübsch physisch zugehe: rücken die Tische, so ist es freilich zuletzt der Wille, der sie bewegt, oder vielmehr sich in diesen Bewegungen manifestirt, aber kein Wille ohne physische Darstellung, ob wir ihn nun in diesem Fall nachzuweisen im Stande sind oder nicht. Der nexus physicus und der nexus metaphysicus bilden jeder für sich einen in sich geschlossenen Zusammenhang.

Sieht man hiervon ab und nimmt den Satz: Wille das Wesen der Dinge, im rein empirischen Verstande, so scheint er mir zunächst eine wohlbegründete Generalisation der Psychologie zu sein: Wille die Grund- und Urfunktion des Seelenlebens, das im organischen Lebensprozeß seine physische Darstellung hat. Ich bin der Überzeugung, man kann das Seelenleben nur verstehen, wenn man von der Willensseite als der ursprünglichen ausgeht und die

Intelligenz als sekundär ansieht; jeder Versuch, von der Vorstellung aus den Willen zu erklären, scheitert. Hier liegt Schopenhauers eigentliches und großes Verdienst. Ich glaube, es wird die Zeit kommen, wo die Geschichtschreibung der Psychologie mit Schopenhauer eine neue Epoche wird beginnen lassen. Und es scheint mir nicht zweifelhaft, daß wir diesem Zeitpunkt erheblich näher gerückt sind, seitdem ich vor 16 Jahren diese Voraussicht aussprach: die voluntaristische Auffassung des Seelenlebens ist in rascher Ausbreitung begriffen, die alte intellektualistische Ansicht, die in Deutschland lange durch das Ansehen Herbarts geschützt wurde, ist überall im Zurückweichen. Die Darwinsche Biologie, die Schopenhauer, der von ihr nur noch eben gehört hat, so unfreundlich ablehnte, ist ihm eine kräftige Bundesgenossin geworden: indem sie den Menschen entwickelungsgeschichtlich in die Reihe der Lebewesen stellt, drängt sie dahin, auch das höchst entwickelte Seelenleben aus niederen, untermenschlichen Anfängen genetisch herzuleiten; und da wird denn kein Zweifel sein können, daß, je tiefer wir in der Reihe hinabsteigen, um so mehr die Intelligenz schwindet und die Willensseite, mit dumpfem Streben und entsprechenden Gemeingefühlen, das ganze Seelenleben ausmacht.

Gegen Metaphysik ist unsere Zeit skeptischer als die Zeit war, da Schopenhauer seine Gedanken bildete. Nicht leicht wagt heutzutage jemand zu behaupten: das alte Räthsel der Sphinx sei nunmehr definitiv aufgelöst, wie es Schopenhauer für seine Willenslehre in Anspruch nimmt. Ich möchte die Verteidigung seines Anspruchs

nicht in ihrem ganzen Umfang übernehmen. Eines aber, scheint mir, läßt sich wohl behaupten. Der Zusammenhang der animalischen Welt mit dem Pflanzenreich und weiter mit der unorganischen Welt ist ein so enger und durchgreifender, daß die Annahme berechtigt erscheint: es sei im Grunde dasselbe, was in den komplizirten Bildungen der Tiere und ihrer Bethätigung sich physisch darstellt, und was den physischen Bethätigungen und Bewegungen der übrigen Körper als Innenseite entspricht. Oder: ist es Wille, was in den Tieren in die Erscheinung tritt, so ist es auch Wille, was in den untertierischen Bildungen und Bewegungen sich manifestirt. Daß damit der Begriff des Willens ins Unbestimmte erweitert wird, ist zuzugeben und auch von Schopenhauer nicht geläugnet worden. Was wir meinen, wenn wir von einer bestimmten Pflanze sagen, es sei Wille, was in ihrer Organisation und Lebensbethätigung erscheine, vermögen wir nicht in konkrete Anschauung umzusetzen. Man muß aber hinzufügen: nicht anders steht es auch, wenn wir von einem Tier, einer Ameise oder einem Fisch oder auch einem Hund sagen: es sei ein bestimmter Wille, der in allen ihren Lebensbethätigungen erscheine. Wir sagen damit im Grunde nur: etwas Ähnliches als innerlich in uns vorgeht, wenn unser Leib solche und solche organische und animalische Verrichtungen vollzieht, Strebungen und Gefühle von Hunger und Sättigung, von Thätigkeitsdrang und Ermüdung, kommt auch dort vor. Vollständig und aus dem Grunde kann jeder nur verstehen, was er selbst in sich ebenso erlebt. Wie unzulänglich ist schon das Verständnis, wie unadäquat die Vorstellung von dem,

was ein Mensch innerlich erlebt, der einer andern Race, einem andern Volk, ja auch nur einer andern Gesellschaftsklasse oder dem andern Geschlecht angehört. Mit demselben Vorbehalt, womit wir hier Gattungsnamen für innere Erlebnisse, Liebe, Haß, Scham, Ehrgeiz, Furcht, Reue, zulassen, wohl wissend, daß die damit bezeichneten Vorgänge bei verschiedenen Menschen verschieden sind, können wir auch das Wesen, das in allen Dingen erscheint, mit dem Namen Willen bezeichnen. Das Wort bezeichnet dann weniger einen bestimmten, konkret vorgestellten Inhalt, als die Richtung, in der wir ihn suchen.

So werden wir uns von der Überhebung, als hätten wir in jener Einsicht eine erschöpfende Erkenntnis des Wesens aller Dinge, ebenso fern halten, als von einem Agnostizismus, der zwischen unserer Erkenntnis und dem Wesen der Dinge, eine absolute Kluft setzt. Mit Schopenhauer werden wir sagen: in unserem eigenen Innenleben liegt der Schlüssel zum Verständnis der Dinge überhaupt; ist unser Wesen Wille, so ist das Wesen der Dinge überhaupt Wille. Und ebenso werden wir sagen: ist unser Wesen mit dem Wesen aller Dinge gesetzt in dem Einen, so ist das Wesen des All-Einen als Wille zu fassen.

Freilich werden wir nun gleich hinzufügen: so wenig das Wesen der Dinge, so wenig ist das Wesen des All-Einen erschöpfbar durch menschliche Begriffe, weder der Form noch dem Inhalt nach. Der Glaube, nicht das Wissen, faßt es und stellt es dar in Bildern. Es ist sein Recht, das Recht des Willens, der ihn schafft, es in Bilder des Guten und Weisen, Heiligen und Seligen zu fassen, lieber als in Bilder des Bösen und Blinden,

Grausamen und Unseligen. Irgendwie wird auch diese Kehrseite in ihm gesetzt sein, aber sein Wesen macht sie nicht aus.

Auch Schopenhauer hätte seinen Gedanken einen solchen Abschluß geben können; er hätte die Voraussetzungen dafür in seinen eigenen Begriffen finden können, sowohl in Begriffen seiner theoretischen als seiner praktischen Philosophie. Auch bei ihm ist der Wille ja nicht absolut blind, er ist vielmehr hellsehend, wie es die Naturphilosophie zeigt. Der „blinde Drang" führt nicht zu chaotischer Unordnung, sondern zu kosmischer Gestaltung, der Wille giebt sich selbst die Formen, die als Ideen, als anschauliche Gedanken hinterher von der menschlichen Intelligenz aufgefaßt und mit ästhetischem Wohlgefallen betrachtet werden. Freilich Schopenhauer vermeidet es das ästhetische Wohlgefallen auf den Inhalt des Angeschauten zurückzuführen, er läßt die Lust durch das bloße Pausiren des schmerzlichen Strebens in der reinen Betrachtung zu Stande kommen. Indessen, die Unzulänglichkeit der Theorie, daß Lust blos Cessiren des Schmerzes ist, tritt grade an diesem Punkt am sichtbarsten hervor, die ästhetische Freude ist durchaus positiver Natur, und sie könnte schwerlich zu Stande kommen, wenn die Natur des Betrachteten so wertlos, elend und nichtswürdig wäre, als Schopenhauers Pessimismus uns glauben machen will. Seine Aesthetik zeugt gegen den Pessimismus.

Und auf andere Weise giebt auch seine praktische Philosophie, seine Erlösungslehre, Zeugnis gegen den Pessimismus. Der Wille, so kann man sagen, erreicht ja auch nach Schopenhauer das Ziel, auf das er ge-

richtet ist, zuerst das Leben und dann in der Verneinung des Lebens die Befreiung vom Schmerz, von dem schmerzvollen Drang zu leben. Müßte er, statt in der Verneinung zu erlöschen, ewig leben um ewig Pein zu leiden, dann erst wäre der Pessimismus ganz berechtigt. Steht das Nirwana ihm offen, wozu dann so bittere Anklage?

In der That, der Wille hat ja im Grunde alles, was er will, in seiner Gewalt: er hat das Leben in der Gewalt und auch das Nicht-leben. Er erreicht erst, was er will, das Leben. Freilich ist der Inhalt des Lebens nicht bequemes Genießen, sondern harte Arbeit und schweres Ringen, auch blutiger Kampf; sie nehmen wenigstens einen breiten Raum im Leben ein. Aber eben das scheint ja der Wille selbst zu wollen, wenigstens lehnt er träges Genießen sehr bald als fad und langweilig ab. Ihn verlangt nach Aufregung und großer, bedeutsamer Bethätigung; es scheint ein heroischer Wille zu sein, mehr als ein hedonistischer Genußsüchtling. Dann aber kann der Wille, wenn er nun des Lebens satt ist, auch das Zweite erreichen: das Ende des Lebens; er kann, des Kampfes und Ringens müde, zur Ruhe, zum Erlöschen kommen. Ja er wird, so scheint uns die Schopenhauersche Eschatologie in Aussicht zu stellen, einmal allgemein zu diesem Ziel gelangen.

Demnach hätte der Wille ja wohl alle Ursache, am Ende des Lebens mit Befriedigung auf das Leben zurückzublicken; er hat sich die große Tragödie des Menschenlebens selber vorgespielt, mit leidenschaftlicher Teilnahme sie spielend, mit ästhetischer Teilnahme sie betrachtend: was will er denn mehr? Warum das Leben schelten und

sagen: es war eine dumme Irrfahrt, ein faux pas? Warum nicht lieber sagen: es war eine Entdeckungsreise in das unbekannte Land des Daseins, voll interessanter Schauspiele, voll spannender Wechselfälle, voll drängender Nöte und Kämpfe, dazwischen auch hin und wieder ein geschützter Ruheplatz mit Momenten reinen Behagens, im ganzen: eine höchst interessante und bedeutsame Fahrt?

Wenn Schopenhauer am Ende auf sein eigenes Leben zurückblickte, dann muß es ihm ja wohl ungefähr in solchem Licht erschienen sein: viel Not und Kampf, auch viel Ärger und Verdruß hatte es ihm gebracht, und doch, trotz alledem, es war der Mühen und Leiden wert: diese Schauspiele sehen, diese Gedanken denken, dieses Ringen mit der stumpfen Welt siegreich bestehen, wahrlich, nicht ein geringer nnd verächtlicher Inhalt für die wenigen Jahre eines Menschenlebens. Mit Recht könnte das Schicksal Schopenhauer Undank vorwerfen, daß er, der in einem vollen Menschenleben den ganzen Reichtum seiner Anlagen unter den für ihn günstigsten äußeren Verhältnissen zur Entwicklung bringen und noch Frucht tragen sehen durfte, dafür mit Schmähungen des Lebens gedankt habe.

Aber, Schopenhauer konnte und wollte nicht anders: der Pessimismus seiner Jugend mußte das letzte Wort behalten. Vor allem, die Menschenverachtung war ein Stück seiner selbst, sie war sein tiefstes Erlebnis und zugleich die Rechtfertigung seines Lebens. Wie hätte er sie aufgeben können?

III. Schopenhauer als Erzieher.

Fr. Nietzsche hat in einer seiner frühesten Schriften*) Schopenhauer als Erzieher gepriesen, als Erzieher für Denker und Philosophen. Ist er hierzu geeignet?

Gewiß, Schopenhauer hat Züge, die ihn zum Erzieher für Jünger der Wissenschaft geschickt machen. Der kräftige Wirklichkeitssinn, der Drang zu den Dingen zu kommen, die Verachtung des Scheins, die furchtlose Wahrheitsliebe, die Rücksichtslosigkeit gegen fremdes Urteil, die Liebe zur Einsamkeit, die Abwendung von den Interessen des Tages, die Richtung des Sinnes auf das Bleibende und Ewige: alles das sind Eigenschaften, die dem Forscher und Diener der Wahrheit in erster Linie notthun, in alledem kann Schopenhauer ein Vorbild sein. Und es wohnt seinen Werken eine große Kraft inne, das Gewissen gegen Anbequemung, Heuchelei, Liebedienerei und Strebsamkeit zu schärfen. Auch in mehr äußerlichen Dingen ist er ein guter Erzieher: er erzieht zur Klarheit im Denken und in der Rede, zur Sauberkeit in der Sprache und Schrift, zur Genauigkeit selbst in den kleinen Dingen der Orthographie und des Drucks.

Aber es fehlt auch nicht an Seiten, die vielleicht von seiner Eigenart unabtrennbar und darum bei ihm erträglich sind — chacun a les défauts de ses vertus, Schopenhauer führt selbst das Wort gern an — die aber bei Nachahmern und kleinen Geistern abstoßend und unerträglich werden: so der Glaube an die eigene Un-

*) Unzeitgemäße Betrachtungen III, 1876.

fehlbarkeit, das Großdenken und Großsprechen von sich selber, der Trieb Andere zu verachten und die Verachtung zur Schau zu tragen, der Mangel an Ehrfurcht und Demut des Herzens. Und auch diese Fehler haben eine gefährliche Fähigkeit, durch das Beispiel grade eines bedeutenden Mannes sich fortzupflanzen. Vielleicht sind Unbescheidenheit des Tons und zur Schau getragener Unfehlbarkeitsdünkel nicht die tiefsten, aber die sichtbarsten Wirkungen Schopenhauers in der Litteratur der Gegenwart.

Und noch Eines ist hinzuzufügen: die Wahrheitsliebe und Redlichkeit, deren Schopenhauer mit Recht sich rühmt, ist nicht gleichbedeutend mit Vorsicht im Behaupten und Gewissenhaftigkeit im Untersuchen und Beweisen. Im Gegenteil, die Fähigkeit, sich kritisch zu seinen eigenen Gedanken und Einfällen zu verhalten, ist bei ihm nur in sehr geringem Maaße ausgebildet. Er erfaßt eine Sache, spricht lebhaft und anschaulich aus, was sie ihm sagt, und sucht es auf eine begriffliche Formel zu bringen. Ist ihm dies gelungen, trifft die Formel in ihm einleuchtender Weise das Wesen der Sache, so ist sein Geschäft erledigt, eine weitere Untersuchung hält er nicht mehr für erforderlich. Wahr ist ihm, was sich mit einer Art ästhetischer Notwendigkeit aufdrängt. Seine Sätze sind Dogmen (placita); daß sie ihm gefallen, seiner Denkweise, seinem ganzen Wesen zusagen, ist ihm Beweis ihrer Wahrheit. Er behandelt sie selbst mit einer gewissen Ehrfurcht als Eingebungen des Geistes; er giebt keinen Gedanken auf, den er einmal ausgesprochen hat, und seinem Leser schärft er die Pflicht ein,

nichts von dem, was er geschrieben, zu übersehen, es gehört alles zur heiligen Lehre. Dem Widerspruch geht er aus dem Wege oder begegnet ihm mit Ablehnung und Wiederholung der Lehre. Er haßt die Kritik, sie stört die Intuition.

Schopenhauer hat einen anschauenden Intellekt; er besitzt eine erstaunliche Kraft, durch Intuition das Wesen der Dinge zu erfassen. Seine Begabung für Analyse, Untersuchung, Beweisführung bleibt weit dahinter zurück. Und hier wie überall, macht er das eigene Wesen zum Maaß der Dinge; er denkt gering von der Aufgabe der Beweisführung; der Leser des ersten Buchs des Hauptwerks weiß, wie er das Beweisen, nicht blos in der Metaphysik, sondern auch in der Physik und Mathematik als eine ziemlich überflüssige Kunst hinstellt: auf die anschauliche Erkenntnis, die unmittelbare Erfassung des Wesens und der Zusammenhänge nach dem Satz des Grundes kommt alles an. Sein Verfahren wird das seiner Natur gemäße und darum das für ihn fruchtbare sein. Für Nachahmer und Schüler, die nicht seine Vorzüge haben, wird es gefährlich; ich glaube, daß ein nicht kleiner Teil der falschen Genies, an denen die Gegenwart so reich ist, auf Rechnung Schopenhauers als Erziehers zu setzen ist.

Aber auch schon ihm selber ist diese Einseitigkeit seiner Anlage, die er sich als Tugend anrechnet, gefährlich geworden. Vor allem ist es da der Fall, wo der Affekt die Klarheit der Anschauung trübt. Intellectus luminis sicci non est, Schopenhauer führt das Wort Bacons öfters an, er weiß es aus eigener Erfahrung.

Wo die Affekte, Argwohn, Mißmut, Neid, Zorn, Haß den Spiegel der Seele trüben, da kommen Zerrbilder heraus. Und er hat viele Dinge mit Zorn und Haß gesehen und gezeichnet.

Schopenhauer charakterisirt einmal die drei großen „Sophisten" Fichte, Schelling, Hegel, im Gegensatz zu den Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts: hier begegne man überall redlicher Untersuchung und redlichem Bemühen, das Gefundene mitzuteilen und verständlich zu machen; bei jenen Sophisten dagegen atme alles Unredlichkeit. „Der Ton ruhiger Untersuchung ist vertauscht gegen den der unerschütterlichen Gewißheit, wie er der Charlatanerie in jeder Art und Zeit eigen ist, die aber hier beruhen soll auf vorgeblich unmittelbarer, intellektueller Anschauung, oder absolutem, d. h. von Subjekt, also auch seiner Fehlbarkeit, unabhängigem Denken. Aus jeder Seite spricht das Bemühen, den Leser zu berücken, zu betrügen, bald ihn durch Imponiren zu verdutzen, bald ihn durch unverständliche Phrasen ja durch baaren Unsinn zu betäuben, bald ihn durch die Frechheit im Behaupten zu verblüffen." Und der Grund hierfür sei darin zu suchen, daß diese Männer nicht auf die Wahrheit sahen, sondern nach den Absichten und Winken der hohen Obrigkeit hinschielten, von deren Gunst sie Anstellung und Brot erhofften, um also mit Weib und Kind von der Philosophie zu leben (Parerga I, 22 ff.).

Schopenhauer hat in diesen Zeilen zugleich sein eigenes Bild gezeichnet; auf doppelte Weise. Zuerst: ein nicht ganz kleiner Teil der Aussagen über die Denkweise jener paßt unmittelbar auf ihn selber; das dogmatische

Behaupten, das Imponiren und Verdutzen, das Auftrumpfen und Betäuben, nun, er selber verstand sich auch so ziemlich darauf. Wie er denn überhaupt als Denker und Schriftsteller den Schelling und Fichte viel näher stand, als den Kant und Wolff, oder Hume und Locke; von der geduldigen Untersuchung und dem umständlich-gründlichen Vortrag dieser wird man bei ihm nicht viel finden. So verstand er sich auch auf Invektive und litterarischen Totschlag, trotz einem Fichte und Schelling.

Sodann aber, die Art wie er an dieser Stelle, und an hundert andern, Behauptungen höchst ehrenrühriger Art über den Charakter und die Motive Anderer ohne alle Untersuchung und Beweis als unzweifelhaft hinstellt, ist für ihn durchaus charakteristisch. Er hat gar keine Empfindung dafür, daß das Aussprechen so häßlicher Anschuldigungen, als sie in den letzten Worten enthalten sind, die Pflicht auferlegt, sie zu beweisen; sie sind ihm einleuchtend, sie stimmen zu dem Bilde, das ihm der Haß von jenen Männern entworfen hat, also sind sie gewiß. Jede Besinnung, jeder Versuch einer Beweisführung hätte sein Bild zerstört. Darum läßt es der Wille nicht dazu kommen: statt einer Untersuchung unablässige Wiederholung der Anklage. Wer war denn dieser Fichte, den er ein andermal (Welt als W. u. V. S. 7) einen „in die Umstände sich schickenden Philosophen" nennt, dem es an jenem ächten Ernst, der allen äußern Einflüssen unzugänglich, allein die Wahrheit zum Ziel hat, gefehlt habe? Man faßt sich an den Kopf: was hat denn Fichte gethan, das solche Worte rechtfertigt? Gewiß hat er im Jahre 1799, als er des Atheismus bezichtigt wurde, nach

Weimar geschrieben: Verehrter Herr Geheime Rath! Verfügen Sie ganz über mich, erteilen Sie mir für das Vergangene einen Verweis und geben Sie mir eine Anweisung für die Zukunft, nur an Eines rühren Sie nicht: an meine Professur! Und im Jahre 1806 wird er an der Spitze einer Deputation den siegreich einziehenden Napoleon am Brandenburger Thor mit einer Rede empfangen haben: er sei glücklich, seiner Majestät die Huldigung der deutschen Philosophie zu Füßen legen zu dürfen. So etwa hätte ja wohl ein „in die Umstände sich schickender" Mann gehandelt. — Es gehört wirklich die ganze Leichtfertigkeit, die ganze grenzenlose, blinde Nachgiebigkeit Schopenhauers gegen die Suggestionen seiner eigenen Affekte dazu, um solche Anschuldigungen niederzuschreiben.

Aber selbst die Verehrung, die Schopenhauer einem Mann im übrigen widmet, schützt ihn nicht vor ähnlicher Mißhandlung. Es ist schon früher erwähnt worden, wie er Kant wegen der Veränderungen in der zweiten Auflage der Kritik übel angelassen hat; er führt sie auf Heuchelei und Menschenfurcht zurück, auf Furcht nämlich vor dem neuen Herrn (Friedrich Wilhelm II), und bezeichnet sie geradezu als Unredlichkeit und Unterschleif (in einem Brief an Rosenkranz vom Jahre 1837, bei Schemann S. 186 ff.). Die bloße Erinnerung an die fünf Jahre nachher, zur Blütezeit des Wöllnerschen Systems, geschriebene Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft und die gleichzeitigen Aufsätze, die so entschieden, ja fast herausfordernd diesem Regiment entgegentraten, hätte ihm das Ungerechte des Vorwurfs zum Bewußtsein

bringen müssen. Kant war kein Held, er schwieg, als ihm der König Schweigen gebot, aber er war auch kein feiger Schwächling, der seine Gedanken aus Anbequemung fälschte.

Aber noch mehr: als er jene Abänderungen an der Kritik vornahm, hatte sich das neue Regiment noch gar nicht von dieser Seite gezeigt; ja vermutlich sind sie noch bei Lebzeiten Friedrichs des Großen geschrieben: sie beziehen sich offenbar auf eine Rezension, die gleich nach der ersten Auflage durch Hinweis auf die Verwandtschaft dieser Gedanken mit Berkeley Kants Verdruß erregt hatte. Als Rosenkranz, ohne übrigens Schopenhauers Insinuation nach Gebühr zurückzuweisen, hierauf hindeutete, da zog Schopenhauer nicht etwa jene Beschuldigung zurück, sondern er ergänzte lediglich das Motiv der Menschenfurcht durch das Motiv der Originalitätssucht. Kant habe gefürchtet, durch die Zusammenstellung mit Berkeley am Ruhm der Originalität einzubüßen. Eine im wesentlichen auch fehlgehende Vermutung, wie dem nicht zweifelhaft sein wird, der weiß, daß Kant nicht die Begründung des Phänomenalismus, sondern seine Benutzung als Unterlage für den Rationalismus als sein Verdienst ansieht.

So leichtfertig ging Schopenhauer mit der Ehre Anderer um. Das sollten auch diejenigen nicht vergessen, die gegen eine minder günstige Charakterschilderung „des Meisters" so empfindlich sind. Und ebenso sollten diejenigen, die uns Schopenhauer als Erzieher empfehlen, über diesen Punkt nicht so leicht hinweggehen.

Nach allem werden wir also sagen: Schopenhauer

hat vorbildliche Seiten in seinem Wesen, aber er hat auch sehr unvorbildliche Seiten, und dadurch wird er kleinen Geistern leicht gefährlich. Wenn Leute, die selbst zu keinerlei bedeutender Leistung die Kraft haben, seine Art und seinen Ton nachahmen, wenn sie in seinem Stil über Universitätsphilosophie und Wissenschaftsbetrieb, Geschmacksrichtung und Bildungsbestrebungen der Gegenwart Gericht halten, so kommt das auf ein ärgerliches Geschwätz hinaus. Was bei einem großen und kraftvollen Geist als die Kehrseite seiner Tugenden eine gewisse Größe hat, das macht den Nachahmer zur lächerlichen Figur. Die Verachtung des Geltenden wird bei ihm zum Kreischen eines eigensinnigen Knaben, die großen Eingebungen sinken zu welterschütternden Phrasen herab. Sichtbare Äußerlichkeiten sind überall leichter nachzuahmen als große Natureigenschaften; das macht die großen Männer zu so gefährlichen Erziehern. Auch das politische Leben des deutschen Volks in der nachbismarckischen Ära giebt Gelegenheit hierüber Beobachtungen zu machen.

Auch für Nietzsche, fürchte ich, ist es nicht in jeder Hinsicht rathsam gewesen, daß er sich Schopenhauer zum Erzieher gewählt hat. Mindestens wäre es gut gewesen, wenn er neben ihm einen Erzieher gefunden hätte, der ihm behülflich gewesen wäre, die Neigung zur Selbstüberschätzung und zur Verachtung der Andern, die in ihm war, zu bekämpfen. Sein Leben auf Verachtung der Umgebung zu stellen und sich diese Verachtung zur Gerechtigkeit zu rechnen, es ist ein gefährliches Wagnis, und ich kenne keinen, der es ohne Schaden an seiner Seele bestanden hätte. Auch Nietzsche nicht. Auch ihm

ist der Beruf, den er sich selbst erwählt hat, der Zeit den Spiegel vorzuhalten, gegen sie „Dolche zu reden", um mit Hamlets Worten zu sprechen, zum Verhängnis geworden. Sicherlich, die Wahrheit fordert die Kraft, herrschenden Zeitgötzen entgegenzutreten und herrschenden Zeitströmungen zu widerstehen, sie fordert auch die Kraft, die Einsamkeit zu ertragen, die Folge des Widerstandes ist: Weltläufigkeit ist nicht die Gefährtin der Wahrheit. Und auch das kann man sagen, daß das deutsche Volk schwerlich eine Zeit erlebt hat, die zur Entrüstung und Verachtung mehr Anlaß geboten hätte, als die Jahre, in denen Nietzsche seine „Unzeitgemäßen Betrachtungen", in denen Lagarde seine gleichgestimmten, aber ernsteren und tieferen „Deutschen Schriften" schrieb: niemals haben Talmi-Werte aller Art besonders im Gebiet der Litteratur und Kunst eine größere Geltung und Marktgängigkeit gehabt, als in den Jahren nach den siegreichen Kriegen. Und doch wäre es Nietzsche besser gewesen, wenn er in diesen Jahren einem anderen Erzieher als Schopenhauer begegnet wäre, einem Mann, der, statt seinen persönlichen Stolz und seinen Philologenhochmut zu der allgemeinen und unbedingten Verachtung zu steigern, wie sie in den „unzeitgemäßen Betrachtungen" zum Ausdruck kommt, ihm große positive Ziele gezeigt und das Andere ertragen gelehrt hätte.

Der alte Matthias Claudius giebt in dem Testament an seinen Sohn Johannes diesem neben anderen von ächter Weisheit zeugenden Rathschlägen auch die Mahnung mit: „Es ist leicht zu verachten, Sohn, und verstehen ist viel besser." Nietzsche hätte sich das Wort

ins Stammbuch schreiben sollen, lieber als Schopenhauers Rath, sich mit allgemeiner Menschenverachtung gegen den Menschenhaß zu wappnen. Vielleicht entschließt sich unter seinen jugendlichen Bewunderern Einer dazu, dem dieser Aufsatz in die Hände fällt.

Und dem schreibe ich denn gleich noch ein Wort aus Kants Kritik der Urteilskraft (§ 47) hierher: „Wenn aber jemand sogar in Sachen der sorgfältigsten Vernunftuntersuchungen wie ein Genie spricht und entscheidet, so ist es vollends lächerlich; man weiß nicht recht, ob man mehr über den Gaukler, der um sich so viel Dunst verbreitet, wobei man nichts deutlich beurteilen, aber desto mehr sich einbilden kann, oder mehr über das Publicum lachen soll, welches sich treuherzig einbildet, daß sein Unvermögen, das Meisterstück der Einsicht deutlich zu erkennen und fassen zu können, daher komme, weil ihm neue Wahrheiten in ganzen Massen zugeworfen werden, wogegen ihm das Detail (durch abgemessene Erklärungen und schulgerechte Prüfung der Grundsätze) nur Stümperwerk zu sein scheint."

Sollte nun aber jemand, an Schopenhauers und Nietzsche's Beruf zum Erziehen irre geworden, nach einem anderen und besseren Erzieher sich umsehen, so kann ich ihm auch einen solchen nennen. Freilich ist es nicht ein neuentdeckter oder neumodischer Erzieher — ich denke an den alten und doch ewig jungen Propheten von Nazareth.

In einem Stück kommt er mit Schopenhauer überein: auch er lehrt Verachtung der Welt, ihrer Güter und ihrer Gewalten. Contemptus mundi ist das erste Stück

auch seiner Predigt. Er lehrt die Güter dieser Welt gering achten. Und nicht blos, wie Schopenhauer, mit der Rede des Mundes, sondern mit dem wirksameren Beispiel seines Lebens. Als er auf dem Berg der Versuchung stand und der Fürst dieser Welt zu ihm trat: dies alles will ich dir geben, so du niederfällst und mich anbetest, stieß er ihn von sich und erwählte Armut, Niedrigkeit, Verfolgung, Schmach, Leiden und Tod.

Und noch in einem zweiten Sinn lehrt er die Welt verachten. Die Welt, das Wort bedeutet in der Sprache des alten Christentums besonders die Organisation der weltlichen Interessen und Gewalten im Staat und in der Gesellschaft. Auch gegen sie lehrt Jesus seine Jünger sich selbst behaupten und die Unabhängigkeit wahren, die innere und auch die äußere. Er giebt ihnen dazu ein Geheimmittel in die Hand, es ist enthalten in dem Spruch: den Leib können sie töten, aber die Seele können sie nicht töten. Und noch gegen eine dritte Form der weltlichen Organisation lehrt er die Selbständigkeit des persönlichen Lebens wahren: gegen die Kirche und die Mächte der Herrschaft und Unterdrückung im geistigen Leben, gegen die Hohenpriester und Schriftgelehrten. Er stellt sich gegen die Autoritäten und die Tradition auf sich selbst und seine persönliche Gewißheit: des Menschensohn ein Herr über den Sabbat und über den Glauben. Und auch hier bestätigte er die Lehre durch das Leben: der Kampf gegen die geistlichen Gewalten und Autoritäten ist das Schicksal seines Lebens und das Verhängnis seines Todes. Nietzsche scheint wirklich nicht wohl unterrichtet gewesen zu sein, wenn er das Christentum für die

Religion der Heerdentiere und die Moral der Sklaven ausgab. Zu einer volleren und stolzeren Freiheit als durch das Evangelium ist die Menschheit niemals aufgerufen worden.

Also wer dies sucht und für ein würdiges Ziel hält, die Unabhängigkeit des Selbst von der Welt und ihren Gewalten, der findet hier Lehre und Vorbild. Jesus gehörte nicht zu den friedlichen Leuten, zu den saturirten Existenzen, die mit der Welt in Frieden leben und die bestehenden Ordnungen vortrefflich finden. Vielmehr ist er der größte Erreger der Unzufriedenheit gewesen, der je gelebt hat. Er ist unzufrieden mit der Welt, freilich nicht darum, daß sie ihm zu wenig an Gütern und Genüssen, an Befriedigung der Eitelkeit oder der Herrschsucht bietet; er hätte sich ja mit Grund wegen Mangels an Anerkennung und Erfolg beklagen mögen, am Ende mit noch etwas mehr Grund als Schopenhauer. Aber nicht hierauf war seine Unzufriedenheit gerichtet, sondern auf ein Anderes, ein Allgemeines: er empfand es mit brennendem Schmerz und Unwillen, daß das Leben der Menschen, seiner Brüder, so dürftig und inhaltleer, so elend und armselig ist, daß sie dahin leben als Knechte der Lüste oder als Sklaven des Gesetzes, daß in ihrem Leben so wenig von Geist und Freiheit, von Wahrheit und Gerechtigkeit, von Liebe und Seligkeit ist.

Und damit kommen wir auf das zweite Stück der Lehre Jesu, und das hat der Frankfurter Philosoph nicht mehr mit ihm gemein: die Gottes- und Menschenliebe. Bei Schopenhauer steht die Verachtung der Welt allein, wenigstens in seinem Leben; bei Jesus ist sie die

Kehrseite der Gottesliebe. Contemptus mundi und amor Dei sind die beiden zusammengehörigen Pole seines Wesens. Er lebt in der Liebe Gottes, in der Liebe zu Gott und in der Liebe, womit er von Gott sich geliebt weiß. Und diese Gottesliebe ist es, die ihn sicher über alle Abgründe hinträgt, auch über den Abgrund der Verachtung der Welt und der Verwerfung aller ihrer Autoritäten. Er tobt nicht und poltert nicht, und man hört kein Geschrei auf den Gassen, er geht still seinen Weg, seiner Sendung und des endlichen Erfolgs, trotz alles Widerstandes der Welt, gewiß. In der Gottesliebe liegt auch die Wurzel seiner Liebe zu den Menschen: es sind ja Kinder seines Vaters. Freilich heruntergekommene Gotteskinder, aber doch ist in ihnen allen eine dunkle Erinnerung an das Vaterhaus, aus dem sie stammen. Und hiervon ihnen redend, erregt er in den Seelen die Sehnsucht, erweckt er den Mut umzukehren: warum wollt ihr der Welt schlecht gelohnte Taglöhnerdienste leisten, da ihr freie Gottessöhne und Bürger des Reichs zu sein berufen seid? Er verweilt nicht bei der Zergliederung der Erbärmlichkeit und Nichtswürdigkeit der Menschen, wie sie sind, sondern hält sich an die Idee, an das, was der Mensch sein soll, was er eigentlich ist. Und so in der Idee lebend, findet er die Kraft, für das Reich Gottes und sein Kommen auf Erden das Leben einzusetzen.

Und so wird es denn dabei bleiben: nicht Schopenhauer, nicht Nietzsche als Erzieher, oder welchen Modegötzen der irrlichterirende Wahnglaube noch aufbringen mag, sondern: der von Nazareth als Erzieher.

Hamlet.

Die Tragödie des Pessimismus.

Laß dich nicht das Böse überwinden,
sondern überwinde das Böse mit Gutem.

Paulus, Römer 12, 21.

The gods are just, and of our pleasant vices
Make instruments to plague as.

King Lear.

I.

Der nachfolgende Versuch, die rätselvolle Gestalt des Dänenprinzen zu verstehen, hat, als er vor zehn Jahren zuerst veröffentlicht wurde, lebhafte Zustimmung, aber auch, in gedruckten und brieflichen Zurechtweisungen, entschiedenen Widerspruch bis zu lauter Entrüstung hervorgerufen. Meine Auffassung des Hamletcharakters ist als thöricht, geistlos, ungereimt an den Pranger gestellt worden. Ich beschwere mich darüber nicht, das ist in Deutschland altes Herkommen in der litterarischen Kritik. Freilich bin ich dadurch von meiner Auffassung nicht zurückgebracht worden. Ihr den Eingang ein wenig zu erleichtern, schicke ich das Folgende voraus.

Die erste Voraussetzung der hier vorgelegten Ansicht ist, daß der unmittelbare Eindruck, den der unbefangene Leser oder Zuschauer des Stücks erhält, nicht täuscht: Hamlets Verhalten sei ein absonderliches, abnormes. Wer sein Verhalten ganz in der Ordnung, sein Handeln durchaus vernünftig motivirt findet, mit dem kann ich nicht hoffen, zu einer Verständigung zu kommen. Ich gehe von der Ansicht aus, daß der Dichter uns einen abnormen Charakter und ein abnormes Verhalten geschildert hat und hat schildern wollen. Das berühmte Zaudern

beruht nicht auf vernünftiger Erwägung des Zweckmäßigen oder auf einem Übermaß sittlicher Bedenklichkeit, sondern auf einem ans Krankhafte grenzenden Seelenzustand.

Es giebt ein Pflanzengift, die Indianer Südamerikas brauchen es als Pfeilgift, das die motorischen Nerven lähmt und die Bewegungsfähigkeit aufhebt, ohne die Fähigkeit der Empfindung zu mindern. Etwas dem Ähnliches hat Hamlet erlitten. Er ist durch die widrigen Eindrücke, die er seit der durch den Tod des Vaters veranlaßten Rückkehr in seinem Elternhaus empfangen hat, gleichsam moralisch vergiftet und zwar so, daß die Fähigkeit des normalen Wollens und Handelns aufgehoben, die Fähigkeit des Empfindens und Leidens geblieben ist. Man könnte seinen Zustand, wie er sich gleich am Anfang, im ersten Monolog darstellt, als eine Ekelvergiftung bezeichnen. Es ist nicht Schwermut, durch den Tod des Vaters in einem melancholischen Gemüt hervorgerufen; natürlich, es ist auch Gram und Schmerz in Hamlets Gemüt, aber das vorherrschende Element ist Widerwille, Verachtung, Ekel. Wie eine Eiterbeule, die sich nach innen entleert und Zerstörungen anrichtet, so entladet sich sein Widerwille über das, was er sieht und erlebt, nicht nach außen in kräftigem Zorn und Haß, die zum Handeln antreiben, sondern in widrigen Gefühlen und Vorstellungen nach innen. In dieser Verfassung trifft ihn das Gebot des Geistes. Und nun tritt der seltsame innere Krankheitszustand in seinem seltsamen Verhalten sichtbar zu Tage.

Wie hätte in Hamlets Lage ein gesunder Mann, bei dem Wille und Verstand richtig zusammenwirken, gehandelt? Es ist ein verschiedenes Verhalten denkbar. Wie

ein cholerischer junger Mann auf solche Situation reagirt, zeigt uns das Verhalten des Laertes, der auf eine bloße Vermutung hin, daß der König bei dem plötzlichen, geheimnisvollen Tode seines Vaters die Hand im Spiele gehabt habe, einen Haufen Unzufriedener zusammenrafft und mit dem Degen in der Faust des Vaters Blut von ihm fordert. Ein bedächtigerer Mann hätte den Aufstand vorbereitet und organisirt, um sicher zu gehen. Ein anderer, mehr juristisch oder polizeilich veranlagter Charakter hätte es vielleicht für nötig gehalten, erst im Stillen Anzeichen und Zeugnisse zu sammeln, um sie im gegebenen Augenblicke zu einer öffentlichen Überführung zu brauchen. Eine hinterhaltige Natur hätte Haß und Argwohn bei sich behalten und die Gelegenheit abgewartet, den König zu überfallen oder eine Verschwörung zu machen. Noch ein Anderer, eine mehr aufrichtige als weltkluge Natur, hätte sich öffentlich als Ankläger erhoben, dem König seine That ins Gesicht gesagt und ihn vor Gottes Gericht gefordert. Auch ihm wäre wohl die Rache gelungen: die bloße Darstellung der Mordthat nach dem Bericht des Geistes hätte hingereicht, den König zum Erbleichen und Verstummen zu bringen und ihn vor allem Volk als Mörder zu überführen. Und hätte er den Ankläger getötet, so wäre damit nur die Schuld besiegelt worden.

Hamlet thut nichts von alledem; er verfällt auf ein Anderes: er nimmt den Schein der Verrücktheit an, was zwar für seinen Zweck, die Entlarvung und Bestrafung des Königs, nicht eben förderlich ist; hierfür wäre es eher zweckmäßig gewesen, durch verstellte Lustigkeit den König sorglos zu machen. Aber eines leistet der simulirte Wahn-

sinn: er giebt ihm die Möglichkeit, den König und die Königin mit anzüglichen Reden und Anspielungen zu ängstigen, und, mit Abwerfung aller Höflichkeit, die höfische Gesellschaft in ihrer Blöße darzustellen. Hamlet benutzt dann eine zufällig ihm in die Hände laufende Schauspielertruppe zu dem rasch entworfenen Plan, durch eine von ihm dirigirte Aufführung den König vor dem Hofe als Mörder sich blosstellen zu lassen; er rechtfertigt das Unternehmen vor sich selber: die Schuld sei ja auch noch zweifelhaft, die Erscheinung vielleicht ein Höllenspuk. Der Anschlag gelingt, der König macht sich vor dem ganzen Hofe wie ein Geständiger und Gerichteter davon. Und Hamlet, was thut er jetzt? Statt den Erfolg auszunutzen, statt den König zu stellen und ihm zuzurufen: Du bist der Mann! ruft er — nach Musik und Flöten, den Triumph seiner Schauspieldirektion zu feiern!

Werder hat sich in seinen Vorlesungen über Hamlet die Aufgabe gestellt, sein Verhalten als durchaus vernünftig motivirt nachzuweisen. Er geht davon aus, es handle sich darum, nicht den König zu töten, sondern zum Eingeständnis seiner Schuld zu zwingen, und hierzu sei das eingelegte Schauspiel ein durchaus angemessenes Mittel; auch sei für Hamlet selbst die Schuld bis zum Eingeständnis zweifelhaft. Läßt man dies gelten, obwohl das Mittel immerhin seltsam bleibt, auch nur zufällig sich bietet, so scheitert doch jede Kunst rationeller Erklärung an dem Verhalten, das von dem Augenblick des Gelingens dieses Anschlags eintritt. Werder meint, das Bekenntnis des Königs sei blos ein pantomimisches, nur das ausgesprochene Wort könne genügen. Nun, so mußte

Hamlet jetzt, wo der König sich ihm als Mörder, er sich dem König als Mitwisser offenbart hatte, ihm dieses Wort mit allen Mitteln abpressen, auf jede Gefahr hin; oder, wenn er das nicht konnte oder durfte, so war damit das Mittel als ein untaugliches erwiesen. Denn daß der König von selber aufstehen und vor dem versammelten Hof sein Verbrechen beichten werde, dies zu erwarten lag doch schlechthin kein Grund vor.

Übrigens glaube ich nicht, daß jemals ein unbefangener Zuschauer einer Aufführung des Hamlet beigewohnt hat, der nicht von Anfang, d. h. von der Erscheinung des Geistes an, bei der der Dichter alle Mittel seiner unvergleichlichen Kunst aufgewendet hat, um uns den Eindruck ihrer Objektivität zu geben, die vollständige Gewißheit gehabt hätte, daß weder Hamlet an der Wahrheit seines Zeugnisses im mindesten zweifelt, noch daß daran der leiseste Zweifel ist. Und nicht minder leitet der Dichter den Zuschauer zu glauben an, daß es für den Sohn keine schwierige Aufgabe gewesen wäre, das Volk von Dänemark zuerst von der Erscheinung seines Vaters, sie fand ja wiederholt und vor Zeugen statt, sodann auch von der Wahrheit der Aussagen des Geistes über seinen plötzlichen Tod zu überzeugen. Und mit alledem drängt er uns die Vorstellung auf, daß die ganze Umständlichkeit des Beweisverfahrens durch das Schauspiel an sich, unter dem Gesichtspunkt des vernünftigen Handelns, überflüssig und allein durch das wunderliche Wesen Hamlets herbeigeführt sei. —

Ist also Hamlet geisteskrank? Man kann ja und nein antworten. Ja, sicherlich, er ist nicht normal; er ist

in einem Zustand seelischer Gestörtheit, der in allen Seiten der Seelenthätigkeit sichtbar wird. Vor allem ist die Fähigkeit normaler Entschließung und Durchführung des Entschlusses beeinträchtigt. Ebenso sind aber auch die plötzlichen Stimmungsschwankungen Anzeichen eines gestörten Zustandes; von tiefster Niedergedrücktheit geht er unmittelbar in aufgeregte Lustigkeit über. Seine Rede spiegelt die raschen Schwankungen der Seele. Wir hören von ihm Worte ruhiger, besonnener Einsicht, so im Verkehr mit den Schauspielern, und gleich darauf einen Ausbruch wütendster Selbstbeschimpfung; so wechseln ein andermal Worte freundlicher Teilnahme für die Freunde mit kühler Zurückhaltung, weltschmerzlicher Humor mit tobendem Pathos (in der Kirchhofscene). Oder man denke an sein Verhältnis zu Ophelia. In eben den paar Wochen, die zwischen dem Tode des Vaters und dem Anfang des Stücks liegen, so müssen wir doch denken, ist in ihm die plötzliche Liebesleidenschaft aufgeflammt; in derselben Zeit, wo er von Gram und Trauer über den Tod des Vaters, von Abscheu und Ekel über die neue Ehe der Mutter erfüllt ist, hat er jene seltsamen verliebten Briefe geschrieben, die nachher Polonius den Majestäten vorliest. Und gleich darauf schlägt ebenso plötzlich die Liebesleidenschaft in Widerwillen und Verachtung um, die sich in den rohesten Anzüglichkeiten kaum genug thun können, um zum Schluß nochmals pathetisch deklamirter Leidenschaft Platz zu machen.

So ist ohne Zweifel Hamlets Zustand ein abnormer, krankhafter. Aber freilich, und das ist die andere Seite der Sache, nicht in dem Sinn, wie neuerdings Ärzte und

Psychiater ihn zu demonstriren versucht haben. Der Dichter hat uns im Hamlet nicht eine bestimmte Form psychischer Pathologie vorführen wollen; er hat nicht vor, die Bühne als Klinik zu gebrauchen, um uns einen Neurastheniker oder einen Melancholiker oder einen Fall pathologischer Abulie vorzustellen. Hamlets Verhalten mag an solche Krankheitszustände hie und da eine Annäherung zeigen, im ganzen bleibt es innerhalb der Grenzen dessen, was für die praktisch-moralische Beurteilung als freies vernünftiges Handeln gilt. Er zeigt nicht nur scharfsinnigsten Verstand, schnelle, divinatorische Kombination, sondern auch richtige Berechnung und notwendige Selbstbeherrschung. Seine Gestörtheit ist nicht von der Art, daß sie die Zurechnung aufhebt. Sie geht eben von der moralischen Sphäre aus, ja sie ist in erster Linie ein moralisches Phänomen: es ist ein Mangel an rechter Willensbestimmtheit, von dem die ganze Wesensstörung ausgeht. Goethe sagt einmal:

Fragst du nach der Kunst zu leben?
Lern' mit Narr und Bösem leben.

Dieses Stück der Lebenskunst, ein nicht unwichtiges, besitzt Hamlet nicht, und an diesem Mangel geht er zu Grunde. Er kann das rechte Verhalten zum Bösen nicht finden; statt es rüstig anzupacken und zu bekämpfen, wendet sich bei ihm die ganze Energie der Seele auf seine Ausspähung, Blosstellung und Beschimpfung.

Die Aufgabe, vor die er durch das Schicksal gestellt wird, ist die Bewältigung des Bösewichts, der seine Mutter verführt, seinen Vater ermordet und sich auf den königlichen Thron von Dänemark gesetzt hat. Freilich,

eine furchtbare Aufgabe, denn dieser Bösewicht ist seines Vaters Bruder. Aber die Aufgabe ist bestimmt gestellt, es handelt sich darum, den Vater zu rächen, den Schurken vom Thron zu stoßen, das Volk von dem Gifthauch von Mord und Lüge zu befreien, der von dem verpesteten Hof ausgeht. Diese Aufgabe ist an sich nicht unlösbar; Laertes, Fortinbras zeigen, wie sie gelöst werden kann; aber Hamlet versagt vollständig. Er faßt sie mit dem Verstand richtig auf; er deutet den Auftrag des Geistes ganz im Sinne der rüstigen That, nicht in dem sublimirten Sinn, den Werder hinein legt, der Aufdeckung und Überführung. Aber er kann damit nicht zu Stande kommen, sein Wille versagt: statt sich auf die That zu richten, die Bewältigung des Bösen, richtet er sich auf seine Zergliederung und Beschimpfung. Er geht darum herum, stiert es an, regt sich immer wieder zu hitziger Beredsamkeit auf und verbraucht seine Energie in der Häufung von Schand- und Ekelnamen für den Mörder und seine Genossin. Er macht einen Anlauf, durch die Theatervorstellung, den Schurken mit List ins Netz zu treiben; aber sowie er ihn drin hat, zieht er nicht das Netz zu, sondern erhebt ein Jubelgeschrei über seine Kunst und läßt den Fang entwischen. Nochmals giebt ihm der Zufall den König in die Hand, aber wieder folgt er dem Zug zur Ausmalung und Beschimpfung des Schlechten und Gemeinen: statt dem überführten Mörder die verdiente Strafe zu geben, weidet er sich an phantastischer Ausmalung künftiger Greuel und künftiger Rache. Dann wendet er sich zur Mutter, um „Dolche zu reden". Das Ende ist, daß er durch andauernde Hingebung an widrige

und deprimirende Vorstellungen und Gefühle um Kraft und Willen gekommen, statt des Bösen Herr zu werden, sich ihm widerstandslos in die Hand giebt. Wie er sich willenlos nach England schicken läßt, so läßt er sich, vom Zufall nochmals an die dänische Küste geworfen, willenlos vor die vergiftete Klinge des Laertes stellen. Eben vom Grab der Geliebten kommend, wo er nochmals einen Anfall von Beredsamkeitsraserei erleidet, läßt er sich vom König, nachdem er grade dessen bübischen Anschlag gegen sein Leben dem Horatio erzählt hat, zu einem — Schaufechten zitiren, bei dem er umgebracht wird.

Wie ist es zu dieser krankhaften Entartung gekommen? Der Dichter hat uns überlassen, die Vorgeschichte Hamlets zu mutmaßen, er stellt ihn von Anfang an, wie er es überall thut, als fertigen Charakter mit fester Stellung zu den Verhältnissen und Personen der Umgebung hin. Wir mögen die Entwickelung des Prinzen etwa auf folgende Weise zu konstruiren versuchen. Der junge Hamlet zeigte von klein auf eine hervorragende intellektuelle Begabung; er besaß rasche Auffassung, durchdringenden Verstand, lebhafte Phantasie, dazu eine leichte Zunge und einen treffenden und witzigen Ausdruck. Eben darum war er der Stolz und die Bewunderung des Vaters, in dem die Willensseite das Übergewicht hatte. Ein lebhafter Erkenntnistrieb war der vorherrschende Zug in seiner Knabenzeit, er wendete sich bei dem Jüngling als reizbarer Wahrheitssinn, als Neigung zu bitterer und rücksichtsloser Kritik gegen alle Art von Unwahrheit, Täuschung und Heuchelei. So bildete sich in ihm jener scharfe Blick für die Schwächen der Menschen, der für ihn charakte-

ristisch ist, verbunden mit einem starken und reizbaren Selbstgefühl. Früh gewöhnt, seine geistige Überlegenheit zu fühlen und fühlen zu lassen, war er seiner Umgebung nicht eben bequem; eine angeborene Begabung zur Satire, auch, wie es scheint, zur mimischen Darstellung, hatte er zu einer Virtuosität ausgebildet, die Dinge und Menschen von der Kehrseite zu sehen und zu zeigen; als Sohn seines Vaters, als voraussichtlicher künftiger Herrscher konnte er sich seiner Neigung ohne Besorgnis vor der Rache der von den Pfeilen seines Spottes Getroffenen überlassen. Daß er jemals, wie andere meinen, ein sentimentaler, schwärmerischer Idealist gewesen sein sollte, der sich von der Welt und den Menschen übertrieben günstige Vorstellungen machte, die dann erst durch die furchtbaren Erfahrungen zertrümmert worden wären, halte ich nicht für glaublich. Der Prinz hatte Ideale, aber daß er sich jemals dem Glauben sollte hingegeben haben, die Menschen seiner Umgebung glichen diesen Idealen, daß er erst in den paar Monaten seit dem Tode des Vaters durch die Aufschreckung aus solcher geträumten Welt aus einem liebenswürdigen und vertrauenden Optimisten in den bitteren Spötter des Stücks sollte umgewandelt worden sein, kann ich nicht glauben. Es will zu der durchdringenden Schärfe seines Verstandes nicht stimmen. Er hatte seine Ideale vermutlich von jeher mehr gebraucht, um daran seine Umgebung zu messen und unterwertig zu finden, als sie zu idealisiren.

Nun kam die ungeheure Wandlung in seinem Schicksal. Er hatte sich, seinem Trieb zu geistiger Beschäftigung folgend, gegen alles Herkommen im königlichen Hause,

aber mit Einwilligung des Vaters, noch in nicht mehr ganz jugendlichem Alter ins Ausland begeben, um auf der Universität seine philosophischen und litterarischen Studien weiter zu verfolgen. Da ruft ihn die völlig unerwartete Nachricht von dem plötzlichen Tode des Vaters nach Hause. Er findet den Oheim im Besitz der Gewalt; der Leichenfeier folgt die Hochzeit; am Hof ist alles verändert; er selbst sieht sich mit Mißtrauen und scheuer Beflissenheit behandelt. Allerlei argwöhnische Vorstellungen kommen ihm; er muß die Zunge hüten; um so bitterer werden die Gedanken. Er hängt ihnen nach und malt sie sich in Monologen aus; der ganze Hof, die ganze Welt wird ihm zu einem „Garten voll wüsten Unkrauts". Das Leben ist ihm verhaßt, er wünscht den Tod herbei.

In diesen Gemütszustand fällt die Enthüllung des Geistes hinein. Sie erschüttert ihn aufs tiefste. Aber zugleich erleuchtet sie ihm blitzartig die ganze Lage, ja das ganze Schauspiel des Menschenlebens. Er zieht seine Schreibtafel aus der Tasche und mit einem schrillen Auflachen schreibt er sich hinein, was er gesehen, die große, einzige Wahrheit: daß einer lächeln kann und lächeln und dabei ein unaussprechlicher Schurke sein. Wenigstens, fügt er mit sarkastischer Einschränkung hinzu, bin ich sicher, daß so etwas in Dänemark vorkommt: der König, und mit ihm der ganze Hof, ein Lächeln auf dem Gesicht, und das Herz voll Niedertracht und Schurkerei. Und dann, sein Büchlein nochmals vors Auge haltend, betrachtet er nicht ohne ein gewisses Wohlgefallen die gelungene Zeichnung: „So, Ohm, da steht Ihr", ge-

troffen, wie Ihr leibt und lebt: ein Schurke, ein Mörder, wie es noch keinen gab, und — ein freundlich-harmloses Lächeln im Gesicht!

Und eine gewisse Genugthuung überkommt ihn: er hat's ja lange mit prophetischer Seele geahnt, gedacht, daß etwas faul ist im Zustand Dänemarks; jetzt hat er die Bestätigung in der Hand. Ja wohl, er darf sich fühlen; er ist ein guter Spürer, ein Menschenkenner; er schaut hindurch durch die gleißende Oberfläche, durch das lächelnde Gesicht in das boshafte Herz. Er hat den Schlüssel zum Geheimnis des Menschen in der Hand, er ist ein Philosoph, der das Wesen der Dinge erfaßt. Etwas von dem Hochgefühl, das einen Grundton in Schopenhauers Lebensstimmung ausmacht, der Gewißheit, etwas tiefer zu sehen als die Durchschnittsmenschen, klingt in ihm an. Er fertigt die wohlgesinnten Freunde, die eben herzukommen, seinen Vertrauten Horatio, dessen Treue und Zuverlässigkeit er ein andermal nicht genug preisen kann, auf die Frage, was ihm der Geist offenbart habe, mit einer Antwort ab, wie man einen überlästigen Frager ablaufen läßt. Er will seine Entdeckung für sich behalten, sowohl die besondere als die allgemeine; seine Schreibtafel soll sein Vertrauter sein, wie Schopenhauer sein Manuscriptbuch.

Gwinner erwähnt einmal, daß Schopenhauer vorgehabt habe, auf den Deckel seiner Tabacksdose sich ein paar glänzende Roßkastanien malen zu lassen, um darin die große von ihm entdeckte Wahrheit beständig vor Augen zu haben: die Menschen, wie die Roßkastanien, schön von außen, bitter und ungenießbar von innen.

Hamlet hätte sich dasselbe Symbol auf den Deckel jener Schreibtafel malen lassen können.

Und in diesem selben Augenblicke kommt Hamlet noch ein Gedanke, im Moment geht ihm die Rolle auf, die er nun spielen wird: er wird den Wahnsinnigen, den Narren spielen, dann kann er alle Welt zum Narren machen, kann jedermann Bosheiten sagen und die Schuldigen mit allerlei Andeutungen bis aufs Blut peinigen. Und im Vorgefühl solcher peinvollen Freuden wird er gesprächig, witzig, giebt er gleich den Freunden eine kleine Probe seines mimischen Talents: sie sollen, schärft er ihnen agirend ein, nicht so die Arme verschränkend, oder so den Kopf schüttelnd, oder so in den Bart murmelnd, zu verstehen geben, daß sie um ein Geheimnis wüßten. — Und nochmals kommt ihm ein ähnlicher plötzlicher Einfall, als die Schauspieler vor ihm stehen: er wird sie brauchen, dem Hof sein großes Geheimnis pantomimisch und dramatisch vorzuführen. Nachdem er dieses beides in Scene gesetzt, den Narren und den Schauspieldirektor zu seiner Befriedigung gespielt, auch noch, in jener Höllenbreughelschen Nachtscene mit der Mutter, den Moralprediger sehr wirksam agirt hat, ist er am Ende. Was weiter geschieht, ist nicht mehr Hamlets, sondern des Königs Veranstaltung, der in den beiden letzten Akten die Handlung führt. Daß er dabei mit Laertes und der Königin, durch die Verwechslung der Rappiere, auch seinen Tod findet, ist Schicksalsrache, nicht That Hamlets. Hätte der Dichter den König am Leben gelassen, wie es bei der Führung der Handlung äußerlich durchaus möglich war, so wäre Hamlets Mißerfolg noch sichtbarer geworden. Shakespeare

mochte es für unmöglich halten, seinen Zuschauern dies zuzumuthen: das Fortleben des heuchlerischen Schurken hätte die Lücken der moralischen Weltordnung allzu fühlbar gemacht. Vermutlich haben unter den Zuschauern viele als den Inhalt, die Idee des Stücks grade die Durchsetzung der moralischen Weltordnung, die durch die Macht des Gewissens verborgene Unthat ans Licht bringt und straft, empfunden. Und auch sie haben ja nicht unrecht.

Das ist meine Ansicht von Hamlets Wesen und Charakter. Man hat mir immer wieder den Vorwurf gemacht, ich stelle den Prinzen als einen Bösewicht, als eine méchante und niederträchtige Creatur dar. Vielleicht habe ich zu dieser Mißdeutung bei der ersten Veröffentlichung durch ein paar Sätze am Eingang des Aufsatzes einige Anleitung gegeben; ich habe diesen Eingang deshalb jetzt fortgelassen. Ich halte Hamlet nicht für einen Bösewicht und hab ihn nie dafür gehalten, so wenig als ich Schopenhauer dafür halte. Andererseits sehe ich keinen Grund, in ihm einen „reinen, edlen und moralisch höchst vollkommenen" Charakter zu erblicken. Vielleicht war in ihm das Zeug zu einem hervorragenden und selbst zu einem großen Mann, ich hab ihn seiner Anlage nach mit dem Kronprinzen Friedrich, dem nachmaligen großen König verglichen. Aber wie jemand ihn auf das hin, was wir in unserem Stück von ihm sehen und erfahren, zu einem edlen und guten Menschen machen kann, das ist mir allerdings unverständlich. Daß er den Tod des Vaters betrauert, den Mörder haßt, mehr noch das neue Verhältnis der Mutter verabscheut und mit allen Schandnamen benennt, darin liegt doch nichts besonders Edles;

und daß er Polonius und Genossen erst moralisch vernichtet, und dann auch physisch ums Leben bringt, ist ja auch keine sittliche Großthat. Ich kann nicht umhin zu denken, daß in der Natur dieses geistreichen Prinzen eine mephistophelische Ader von Anfang an lag, wie sie ja auch der Natur Friedrichs II nicht fremd war. Durch die furchtbaren Verhältnisse, in die er vom Schicksal hineingerissen wurde, geschah es, daß andere Seiten seiner reichen Natur mehr und mehr unterdrückt wurden, wogegen jene darin günstige Entwickelungsbedingungen fand. Und so ist das Ende allerdings ein Charakter, der nicht sittliche Hochachtung und Verehrung, wohl aber tragisches Mitleid hervorruft, daß hier ein hoher Geist durch eine Verkettung von Schuld und Schicksal zu Grunde gerichtet ist.

II.

Ich versuche nun diese Auffassung des Hamletcharakters in näherer Darlegung zu begründen.

Im Mittelpunkt des Stücks steht, äußerlich und innerlich, die Schauspielscene, in ihr liegt die Peripetie: die erste Hälfte führt zu ihr hin, die andere Hälfte geht von ihr aus. Sie ist zugleich derjenige Teil der Handlung, der in der Vorlage gar nicht vorgebildet war, sie ist des Dichters eigenste Zuthat, erfunden, um darin den Helden sich selber ins hellste Licht stellen zu lassen. Wie erscheint er darin? Als ein Mann, der ein Virtuos in der Kunst ist, heimliche Unthaten ans Licht zu bringen, der aber völlig unfähig ist, das Notwendige zu thun.

Die Vorstellung wird eröffnet mit einer Pantomime von Hamlets Erfindung. Ich setze den Text ganz her.

Ein König und eine Königin treten auf und thun sehr zärtlich; die Königin umarmt ihn und er sie. Sie kniet und macht gegen ihn die Gebärden der Betheuerung. Er hebt sie auf und lehnt den Kopf an ihre Brust. Er legt sich auf ein Blumenbette nieder; sie verläßt ihn, da sie ihn einschlafen sieht. Gleich darauf kommt ein Kerl herein, nimmt ihm die Krone ab, küßt sie, gießt Gift in die Ohren des Königs und geht ab. Die Königin kommt zurück, findet den König tot und macht leidenschaftliche Gebärden. Der Vergifter kommt mit zwei oder drei stummen Begleitern zurück und scheint mit ihr zu wehklagen. Die Leiche wird weggebracht. Der Vergifter wirbt mit Geschenken um die Königin; sie scheint anfangs unwillig und abgeneigt, nimmt aber zuletzt seine Liebe an.

Das ist das Schauspiel, das Hamlet erfunden hat, das kleine Schauspiel, worin er das große Schauspiel, das eben in Dänemark aufgeführt wird, das immer und überall wieder aufgeführt wird, deutet. Sein Inhalt ist: Meuchelmord, Diebstahl, Ehebruch, Lüge und Heuchelei. Die Triebfedern, von denen die Figuren auf dieser Bühne bewegt werden, sind: Ehrgeiz, Habsucht, Wollust bei den Männern, und Wollust, Habsucht, Ehrgeiz bei den Weibern.

Als die Pantomime vorüber ist, fragt Ophelia:

Was bedeutet das, mein Prinz? Vermutlich deutet das stumme Spiel den Inhalt des Stücks an?

Hamlet. Das werden wir von den Burschen dort erfahren: die Schauspieler können kein Geheimnis bei sich behalten, die werden Alles sagen.

Ophelia. Werden sie uns sagen, was dieses Spiel bedeuten soll?

Hamlet. O freilich! Oder jedes andere Spiel, das Ihr ihnen vorführen mögt. Schämt Euch nur nicht, ihnen was vorzuspielen, so werden sie sich auch nicht schämen, Euch zu sagen, was das bedeuten soll.

Also, das Leben ist das stumme Spiel; Hamlets Schauspiel deutet es erst pantomimisch, dann auch mit Worten. Die Absicht der Bühne, so erklärt er vor Beginn des eingelegten Schauspiels, „war von Anfang und ist noch heute, der Natur sozusagen einen Spiegel vorzuhalten, der Tugend ihr eigenes Antlitz, der Schande ihr wahres Bild und dem Körper und Geist der Zeit Form und Abdruck ihres Wesens zu zeigen."

Und die Absicht des Dichters des Hamlet, indem er ihn uns so als Dichter und Schauspieldirektor vorführt? Es wird wieder die sein, uns Hamlets Bild im Spiegel zu zeigen. Wie ein Mann wie Hamlet die Menschen und das Leben sieht, wie er sich zu den Lebensaufgaben stellt, wie dadurch sein Verhalten und sein Schicksal bestimmt wird, das zeigt uns der Dichter der Hamlettragödie. Man vergesse nicht: Shakespeare ist nicht Hamlet, sondern der Dichter des Hamlet.

Ehe wir hierauf näher eingehen, wollen wir zuvor das Publikum betrachten, für das Hamlet sein Schauspiel gedichtet hat, vor dem er es aufführen läßt. Sicherlich, niemals hat es eine Gesellschaft gegeben, die für ein derartiges Spiel eine bessere Vorlage, die für die Kunst der Aufdeckung des Bösen und Gemeinen ein dankbareres Feld der Anwendung geboten hätte.

Wir sind an einem Königshof, dem königlichen Hof von Dänemark. Die beste Gesellschaft des Landes findet sich hier beisammen, höchst würdig, höchst moralisch, höchst patriotisch. Der König und die Königin geben das Muster einer einträchtigen und zärtlichen Ehe. So sind sie auch voll zarter Besorgnis um ihren Sohn und Stief-

sohn; die Reden des Stiefvaters wie der Mutter fließen über von Liebe und Sorge für sein Wohl. Nicht minder ist ihr Verhältnis zur Umgebung das beste und würdigste; dienen die Hofleute dem König mit freudiger Verehrung, so begegnet er ihnen mit herzlichem Wohlwollen, wie Freunden. Noch Einer ist da, zu dem sie ein nahes Verhältnis haben: der tote Gemahl und Bruder. Sie gedenken seiner mit treuer Liebe im Herzen; nur soweit haben sie der Vernunft nachgegeben, daß sie mit „weiser Trauer" an ihn denken und nicht ganz der Gegenwart und ihrer Forderung vergessen.

Und nun, diese selben Personen von innen gesehen! Den Toten haben sie umgebracht; die Erinnerung an ihn weckt das Grauen in ihrem Herzen. Ist auch die Königin am Mord nicht unmittelbar beteiligt, so hat sie doch die böse Lust im Mörder ermutigt. Der Sohn des Toten, ihr Sohn, wird von ihnen mit scheuem Mißtrauen betrachtet: was er nur vorhat? was mag sein geheimnißvoll-seltsames Betragen bedeuten? Wenn er nur hinginge, wo Sonne und Mond nicht scheint, das ist der innigste Wunsch wenigstens des Königs. Aber zugleich brauchen sie ihn; so lange er lebt, muß er an ihrem Hofe bleiben; er darf nicht nach Wittenberg zurück, seine Abwesenheit möchte als stumme Anklage, als stiller Protest gegen die neue Verbindung gedeutet werden. Es wird schon allerlei gemunkelt; das niedere Volk ist mißtrauisch, wie sich nachher bei dem Aufstand des Laertes zeigt; Hamlet muß dableiben; lebt der Sohn am Hofe des neuen Paares, wer will einen Stein auf die schnelle Hochzeit werfen? wer den Nach-

folger zur Rede stellen, wenn es der geborene Erbe nicht thut?

So ist auch das Verhältnis zwischen dem Königspaar und den Hofleuten, das sich von außen gesehen so freundlich und herzlich ausnimmt, in Wahrheit nichts als ein Verhältnis gegenseitiger Ausbeutung. Die Hofleute dienen um Gunst und Gabe; sie schmeicheln jedem, der bezahlen kann. Dieselben Leute, die dem Prinzen Claudius, der vermutlich bei dem alten Hamlet nicht in Gunst stand, Gesichter schnitten, kaufen jetzt, da er König ist, sein Miniaturporträt um 20, 40, 50, ja 100 Dukaten (II, 2). Wie sie über ihn in ihrem Herzen denken, verrathen sie uns allerdings nicht; natürlich, niemand traut dem Andern so weit, um sich einmal das Herz zu erleichtern. Der alte Polonius lehrt seinen Sohn das Geheimnis des Verkehrs bei Hofe:

> Dein Ohr leih' jedem, Wenigen Deine Stimme,
> Nimm jedes Urteil hin, Deins halt' zurück.

Wie der König seinerseits innerlich zu diesen seinen Freunden steht, wird sichtbar, als er die Mitteilung von der Ermordung des Polonius, des ältesten und vertrautesten unter seinen Räthen empfängt, dem angeblich Dänemarks Krone so nahe als der Kopf dem Herzen verbunden war (I, 2; IV, 3). Sein erster Gedanke ist: so wär' es uns geschehen, hätten wir höchstselbst hinter der Tapete gestanden. Und der zweite: die Sache ist recht unangenehm; sie wird übles Aufsehen machen und uns wird man sie zur Last legen. Der dritte und letzte: Hamlet muß fort, nach England, in den Tod, unsere Sicherheit fordert es. Kein Wort der Klage, des

Schmerzes kommt über seine Lippen, nicht einmal eine armselige Formel des Bedauerns: nur an sich selber denkt er und an die Verlegenheiten, die ihm aus diesem unangenehmen Vorfall erwachsen.

In der folgenden Scene deutet Hamlet dem Rosenkranz, wenn er es noch nicht wissen sollte, mit der ihm eigenen Deutlichkeit der Rede, was ein Hofmann für einen König sei: „ein Schwamm, der des Königs Mienen, seine Gunstbezeugungen und Befehle einsaugt. Aber solche Diener thun dem König den besten Dienst am Ende. Er hält sie, wie ein Affe den Bissen im Winkel seines Kinnbackens, zuerst in den Mund gesteckt, um zuletzt verschlungen zu werden. Wenn er braucht, was Ihr gesammelt habt, so darf er Euch nur drücken, so seid Ihr, Schwamm, wieder trocken" (IV, 2).

Also Selbstsucht, die durch angenommene Würde und Humanität verdeckt wird, die aber, wenn es sein muß, vor nichts, auch vor keinem Verbrechen zurückschreckt, das ist das Wesen dieses Königs. Im übrigen ist er keineswegs ein unbedeutender, nichtiger Mann. Wenn Hamlet ihn als einen armen Schächer darstellt, ihn einen buntscheckigen Lumpenkönig nennt, so ist das ein Zerrbild, das die leidenschaftliche Verbitterung seiner Phantasie vormalt; das Bild, das der Dichter bietet, ist ein anderes. König Claudius ist ein Mann nicht ohne Kraft und Autorität. Er ist allerdings nicht ein Held und geborener König; aber er ist ein gewandter, kluger, mit seinen Mitteln geschickt haushaltender, diplomatischer Herrscher, ein König, der neun Königen unter zehn überlegen ist, überlegen durch Verstand, Sicherheit des

Wollens und Rücksichtslosigkeit des Vollbringens. — So darf man auch das Bild der Königin nicht allein nach dem, was Hamlet von ihr sagt, malen. Auch sie ist eine nicht unkönigliche Frau, äußerlich von sicherem und stattlichem Wesen; sie besaß die Liebe des alten Hamlet, und sie ist nicht ohne Liebe für ihren Sohn. Freilich, das hat sie nicht gehindert, dem Verführer das Ohr zu leihen und nach dem Tode des Gatten sein Weib zu werden.

Das ist die erste Familie des Landes; betrachten wir die zweite, die des Polonius. Von ferne und von außen gesehen auch hier lauter Glück und Glanz. Polonius ist der erste Mann im Staat nach dem König, der erfahrenste und glücklichste Staatsmann, der würdigste und verehrteste Familienvater. Sein Sohn Laertes, ein fein gebildeter, seiner selbst sicherer Cavalier, der eben zu Paris den letzten Schliff sich holt, wird der Erbe seiner Stellung sein; die Hofleute haben eine Witterung davon, Osrick kann sich in seinem Preise nicht genug thun: „er ist die Karte, der Kalender alles adligen Wesens; denn ihr werdet bei ihm den Inbegriff aller Gaben finden, die ein Cavalier nur wünschen kann zu sehen" (V, 2). Ebenso ist seine Schwester Ophelia ein Inbegriff und Auszug adliger Weiblichkeit: schön und rein, wie eine Maienrose, vornehm und lieblich in ihrem Wesen, voll zärtlicher Ergebenheit für die Ihrigen; kurz, „ihr Wert stand herausfordernd auf der Zinne aller Zeiten um ihrer Vorzüge willen," wie ihr beredter Bruder nach ihrem Tode sagt (IV, 3). Durch sie scheint sich eine noch höhere Erhebung der Familie vorzubereiten; Hamlet,

der Prinz und Erbe des dänischen Thrones, liebt sie, es eröffnet sich eine Aussicht auf Verschwägerung des Hauses mit der königlichen Familie. Und wie das Glück in diesem Hause wohnt, so auch Tugend und gute Sitte. Ja, es trieft darin sozusagen von Moralität. Gleich am Anfang, wie wir eingeführt werden, bekommen wir zwei schöne Moralpredigten zu hören: eine, die der Bruder der Schwester, eine andere, die der Vater dem Sohn hält; er hat sie offenbar vor langen Jahren auswendig gelernt, vielleicht hatte sie ihm sein Hofmeister ins Stammbuch geschrieben, als er selbst seine Reise nach Paris antrat.

Und nun die Kehrseite. Was es mit der Moralität des biederen Greises auf sich hat, und wie es mit dem Vertrauen des Vaters zu dem Sohne steht, erfahren wir gleich darauf in der ersten Scene des zweiten Akts. Polonius schickt seinem Sohn einen vertrauten Diener nach und giebt ihm Anweisungen, dessen Leben auszuspioniren. Wir sehen den alten, auf dem Wege der Lüge krumm gewordenen Hofmann, wie er mit schmunzelndem Behagen die Kunst lehrt, „mit dem Köder der Lüge den Karpfen der Wahrheit zu fangen." Er kann gar nicht anders als diplomatisiren; das Lügen ist ihm zur andern Natur geworden; und wo er selbst nicht in Person lügen, horchen, spioniren kann, da freut's ihn, der Lüge Kupplerdienste zu thun. Auch das erfahren wir, was nach seinen Vorstellungen zu einer cavaliermäßigen Moralität gehört: Spielen, Trinken, Raufen, Fluchen und dergleichen mehr, das thut, mit Maaßen getrieben, der Ehre und dem guten Leumund des jungen Mannes in den Augen des Vaters keinen Eintrag. Den

bedenklicheren Diener belehrt er ausdrücklich und umständlich darüber, daß das kleine Flecken der Freiheit und Jugend seien; wie er denn auch später mit Behagen seiner eigenen verliebten Thorheiten gedenkt (II, 2). Wir werden nicht Ursache haben zu vermuten, daß der Sohn in diesen Dingen hinter den Erwartungen des Vaters zurückgeblieben ist.

Wie es mit dem ritterlichen Sinn unseres Cavaliers, dieser „Musterkarte alles adligen Wesens" steht, kommt an den Tag, als er erfährt, daß sein Vater im Schloß des Königs getötet ist. Er denkt — darauf deutet ihm die Verheimlichung des Vorganges, der Mangel eines Staatsbegräbnisses — der Vater ist gestürzt, die Familie in Ungnade; jetzt gilt's: ich oder du. Und er ist gleich entschieden; er rafft einen Haufen Unzufriedener auf und bricht ins Schloß ein. Dem König gelingt es, ihm seinen Verdacht zu benehmen; nicht mit, sondern ganz und gar gegen seinen Willen sei Polonius von Hamlet getötet worden; Hamlet sei der Feind, der sie miteinander bedrohe. Und alsbald sehen wir den Empörer mit Eifer und Verständnis auf des Königs Plan eingehen: Hamlet durch Meuchelmord zu beseitigen. Ja der edle Ritter eilt dem König noch voran, es genügt ihm nicht, ein unabgestumpftes Rappier beim Kampfspiel zu brauchen, er bestreicht es noch vorher mit einer tötlichen Salbe, die er einmal von einem Quacksalber gekauft und gleich zur Hand hat — fast könnte es scheinen, als ob er auch in diesen Künsten nicht zum ersten Male sich versuchte. — Das ist die Blüte der dänischen Ritterschaft, ein Meuchelmörder und Giftmischer, wie der König selbst.

Und um das Bild voll zu machen, vergegenwärtige man sich noch das ekelhafte, prahlerische Pathos seines heuchlerischen Jammers um Schwester und Vater!

Und nun Ophelia, wer ist sie? und von welcher Art ist ihr Verhältnis zu Hamlet?

Das Erste, was wir darüber hören, ist, wie Vater und Bruder über das „Verhältnis" denken (I, 3); sie sagen es hinlänglich deutlich. Sei klug, sagt der Bruder, Hamlet ist in dich verliebt, aber gieb seinem Ungestüm nicht nach; denn ob er dich zur Gattin nehmen kann und will, steht noch dahin. Sei klug, sagt auch der Vater; es ist mir gesagt worden, Prinz Hamlet sehe dich seit kurzem oft allein, und du selbst seiest in der Gewährung des Zutritts überaus entgegenkommend und freigebig gewesen; ist es so, dann muß ich dir sagen, du verstehst dich selbst nicht so klar, als es für meine Tochter und deine Ehre nöthig ist:

Kargt von nun an
Mit eurer jungfräulichen Gegenwart
Ein wenig mehr; schätzt eure Unterhaltung
Zu hoch, um auf Befehl bereit zu sein.

Man sieht, von dieser Seite her fehlt es Ophelien nicht an Belehrung, weder über das, was sie thun, noch über das, was sie nicht thun soll, um den Prinzen zu gewinnen. Es kommt so ziemlich darauf hinaus: je zurückhaltender du bist, um so begehrenswerter bist du; und vor allem:

Thu' keinem Dieb
Nur nichts zu lieb,
Als mit dem Ring am Finger.

Und beide scheinen den Rath für recht notwendig zu halten; sie sei noch ein grünes Ding, meint der Vater, und nicht erprobt in so gefährlichen Umständen; und der Bruder warnt: das behutsamste Mädchen werde verschwenderisch, wenn sie dem Monde ihre Schönheit enthülle.

War der Rath notwendig? Wohl nur zu sehr; denn es scheint Ophelien mit Hamlet nicht anders als dem guten Gretchen mit Faust ergangen zu sein. Und wie diese, fiel auch sie, nachdem Hamlet ihren Vater getötet und die Hoffnung auf eine legitime Verbindung verschwunden war, in geistige Zerrüttung, die zu ihrem Tode führte. Ob durch Selbstmord? So denken die Totengräber und der Priester; die Königin giebt in ihrem Bericht über das Ereignis der Sache eine leidlichere Wendung. Ob wir darin, wie die Ausleger anzunehmen pflegen, den authentischen Bericht haben, oder die in solchem Fall landesübliche Verschleierung, kann dahin gestellt bleiben. Daß diese Königin sich aufs Verschleiern und Schönfärben versteht, so daß wir auch im übrigen nicht jedes Wort, das sie über Ophelien sagt, für baare Münze zu nehmen genötigt sind, werden wir doch wohl annehmen dürfen; man erinnere sich nur, wie sie Hamlet nach der Tötung des Polonius, sehr wider die Wahrheit, die That beweinen läßt (IV, 1).

Ebenso wie die Todesart Opheliens in der Schwebe bleibt, hat der Dichter auch den oben vorausgesetzten Ausgang ihres Verhältnisses zum Prinzen in der Schwebe gelassen. Doch scheint mir mit manchen Zügen darauf hingewiesen zu sein. Nicht nur hätten wir darin für

ihre Geisteszerrüttung ein zureichendes Motiv, sondern auch allerlei Äußerungen der beiden Personen, die allein um das Vorkommnis wissen, deuten darauf hin. Ich erinnere an die Verse, die sie im Wahnsinn singt, von dem Mädchen, das frühmorgens am St. Valentinstag unter dem Fenster ihres Liebsten stand und Einlaß begehrte und fand. Oder man sehe alle die anzüglichen Reden und häßlichen Anspielungen nach, die Hamlet im III. Akt an Ophelia und ihren Vater richtet, sie scheinen mir erst unter dieser Voraussetzung ihren ganzen giftigen Sinn zu erhalten.

Aber Ophelia, ist sie nicht ganz Unschuld und Bescheidenheit? Von einer „beschleierten Seelenschönheit" redet Vischer. Daß dies nicht die einzig mögliche Auffassung ist, zeigt Goethes Charakteristik: ihr ganzes Wesen schwebe in reifer, süßer Sinnlichkeit. Die Gestalt ist von dem Dichter nur skizzirt, so daß der Schauspielerin und dem Interpreten weiter Spielraum für die Ausführung bleibt. Ich würde aber sagen: auch mit der Auffassung Vischers von ihrem Wesen ist jener Ausgang des Liebesverhältnisses nicht unvereinbar; ich erinnere nochmals an Gretchen: bleibt diese nicht trotzdem die reinste und liebenswürdigste Seele? Übrigens, ob Ophelia, die Tochter eines Polonius, die Schwester eines Laertes, die Hofdame dieser Königin, wirklich ein so unwissendes, grünes Ding ist, wie der Alte denkt? — Ich erinnere endlich daran, wie sie später im Wahnsinn der Königin und sich selber die Raute reicht: „Da ist Raute (rue, was zugleich Reue heißt) für Euch und hier ist welche für mich); wir mögen sie Sonntags-Gnaden-

kraut nennen. O, ihr müßt Eure mit einem Unterschied tragen" (IV, 5). Sie scheint also, wie sie den König kennt, dem sie Fenchel und Aglei (Sinnbilder der Schmeichelei und Untreue) reicht, auch die Königin zu kennen; sie hat dem Schauspiel Hamlets offenbar nicht ohne Verständnis beigewohnt. Stellt sie sich nun ausdrücklich durch die Blumensprache neben die Königin, wenn auch mit einigem Abstand, so kann sie oder konnte der Dichter, wollte er in Andeutungen bleiben, wohl nicht deutlicher sprechen*).

*) Ich bemerke, daß ich mit dieser Auffassung des Verhältnisses von Hamlet und Ophelia nicht allein stehe; schon Tieck hat sie (Dramaturg. Blätter II, 58 ff.) und nach ihm mehrere; die Vermutung meine ich, muß sich jedem aufmerksamen Leser, der nicht durch die übliche allzu sentimentale Darstellung der Ophelia auf der Bühne beeinflußt ist, aufdrängen. Eine zwingende Beweisführung ist selbstverständlich unmöglich: der Dichter hat die Sache in der Schwebe gelassen, wie er es thun mußte, um den Scenen zwischen Hamlet und Ophelia und Hamlet und Polonius den Charakter zu geben, den sie im Stück haben. Übrigens ist es immerhin der Bemerkung wert, daß dem Dichter seine Vorlage, die Geschichte Amleths in der Historia Danica des Saxo Grammaticus, überarbeitet von dem Franzosen Belleforest in den Histoires tragiques, ebenfalls ein heimliches Einverständnis des Prinzen mit einer schönen, ihm ergebenen Hofdame bot. Der König Fengo, der Brudermörder und Thronräuber, traut dem Wahnsinn des Stiefsohns nicht; um ihn als Simulanten zu entlarven, geben ihm Hofleute den Rath, ihn mit einem schönen jungen Mädchen allein zusammenzubringen: sei der Wahnsinn nur angenommen, so werde das in solcher Versuchung offenbar werden. Die Begegnung wird wie durch Zufall an einem einsamen Ort im Walde herbeigeführt. Aber das Mädchen, das in den Prinzen verliebt ist, teilt ihm mit, daß man ihm eine Schlinge gelegt habe. Sie täuschen dann die Hofleute über ihr intimes Verhältnis, indem er es bejaht, das Mädchen aber in Abrede stellt. Man sieht, die

Aber Hamlet, der Mann, der an seinem Gram zehrt, der vor Schmerz über den Tod des Vaters und die Schande, die ihm von der Mutter angethan worden, vergehen will? — Nun, wenn der Gram ihn nicht ver-

---

Rolle der Ophelia ist hier, wenn auch nur schattenhaft vorgezeichnet; der fragliche Zug fehlt nicht in dem Bilde.

Wie leidenschaftliche persönliche Teilnahme übrigens das Schicksal der guten Ophelia noch immer erregt — Tieck soll darüber von einem englischen Ritter beinahe vor die Pistole gefordert worden sein — geht auch aus einem Schreiben hervor, das mir von einer sich nicht nennenden englischen Dame zuging, mit heftigsten Vorwürfen über die Verunglimpfung des Andenkens der Geliebten Hamlets. Auch Loening (Hamlet-Tragödie, 1893) kann nicht umhin, über diejenigen, die an Opheliens Tugend zweifeln, sich zu ereifern: es sei eine ganz unberechtigte Neugier, wo nichts Schlimmeres — nämlich verderbte Einbildungskraft, wie es gleich nachher heißt — sich fort und fort mit dieser diskreten Frage zu beschäftigen; für das Stück sei die Sache ziemlich gleichgiltig, das Bild Opheliens würde dadurch allein noch nicht geändert. — Nun also, warum denn der Zorn? Ich meine aber, die Sache ist doch für das Stück nicht ohne Bedeutung: wenn nicht das Bild Opheliens, so erhält das Bild Hamlets dadurch einen nicht unwichtigen Zug. Und: verderbte Einbildungskraft die Ursache dieser Vermutung? Wer an Opheliens Tugend nicht glaubt, leidet an verderbter Einbildungskraft? Da wären wir ja denn auch nicht mehr weit von der Forderung auf Pistolen. — Auch Kuno Fischer redet von Leuten, die Ophelien zur Dirne machen wollen!

Wie magst Du Deine Rednerei
Nur gleich so hitzig übertreiben!

Ebenso ist auch Vischer (in seinen eben erschienenen Vorlesungen über Shakespeare) immer im Begriff aufzufahren, wenn er an diesen Punkt rührt; er sieht sich dann aber freilich genötigt, die Anspielungen und Obscönitäten Hamlets auf die „Rohheit des Zeitalters" zu schieben, und ebenso den Dichter wegen Opheliens Versen von der Maid am St. Valentinstag zu tadeln. Nun, Shakespeare wußte sonst doch so ziemlich, was er seinen Personen im Sinne ihres Charakters in den Mund legte.

hindert hat sich zu verlieben und verliebte Briefe zu schreiben, so wird auch jenes Vorkommnis nicht als außerhalb des psychologisch Möglichen liegend anzusehen sein. Er hatte, von Wittenberg, vielleicht nach mehrjähriger Abwesenheit, zurückkehrend, das junge Mädchen, das er von klein auf kannte, zur Jungfrau aufgeblüht gefunden. Er blieb für ihre Schönheit nicht unempfänglich; sie bewunderte den geistreichen Prinzen; das Verhältnis wurde um so intimer, als er sich im übrigen am Hof völlig vereinsamt fühlte. So geschah es, daß sie sich, wie auch dem Vater hinterbracht ist, oft allein sahen. Und

Da kam es just
Wie's kommen mußt —

wie Hamlet nachher dem Polonius, dem alten Jephtha — Jephtha hatte auch eine Tochter und auch sie wurde ein Opfer des väterlichen Ehrgeizes — ins Ohr singt. — Dann kam die Erscheinung des Geistes. Und nun wendet sich Hamlets steigende Verbitterung und Menschenverachtung auch gegen Ophelia; er argwöhnt Berechnung in ihrer Liebe. Ist sie doch der Königin Hofdame, des Polonius Tochter! Man hat ihn einfangen wollen! Der Alte hat dazu geschmunzelt: Schwiegervater des künftigen Königs! Und die Majestäten haben dazu genickt: laßt ihn heirathen, dann wird er zahm werden!

Aus dieser Stimmung wäre dann jene Scene zu deuten, von der Ophelia ihrem Vater berichtet: wie er in derangirtem Anzug zu ihr kommt, sie am Handgelenk faßt und lange anschaut, ihr Gesicht studirt, als ob er's zeichnen wollte, und endlich stumm, wie er gekommen,

wieder geht. Der Blick in Opheliens Gesicht würde dann dasselbe sagen, was ihm der Blick in des Königs Gesicht gesagt hatte: so schön, so liebenswürdig anzusehen, und innerlich so häßlich und gemein. Und mit dem tiefen, jammervollen Abschiedsseufzer, der seinen ganzen Bau zu erschüttern schien, hätte er dann den letzten Rest von Glauben und Vertrauen aus seinem Herzen gestoßen. Er begegnet Ophelien von jetzt ab unter der Form der cynischen Anzüglichkeit mit einer Mischung von Verachtung und Grauen. Man lese die Scenen des III. Akts mit Polonius und Ophelia durch und frage sich, ob sie ohne diese Voraussetzungen verständlich sind, man müßte sie denn als gespielte Wahnsinnsscenen nehmen. Hamlet sagt aber auch im scheinbaren Wahnsinn nichts, was nicht im eigentlichen Sinn gesagt sein könnte.

Daß übrigens Hamlets Natur Sinnlichkeit nicht überhaupt fremd ist, darauf scheint der Dichter mit wiederholten kleinen Zügen hinzudeuten: Vater und Bruder warnen Ophelia dringend vor seiner allzu intimen und ungestümen Annäherung; und seine Briefe, aus denen Polonius schmunzelnd eine Probe zum besten giebt, scheinen auch nicht eben im Tone des sentimentalen Liebhabers geschrieben gewesen zu sein. Die Verse klingen freilich beinahe, als ob er mit einem Gänschen sich einen Scherz habe machen wollen.*)

*) Ich muß mich hier zu einem Versehen bekennen: ich hatte an dieser Stelle auch auf eine Äußerung Hamlets gegen die Schauspielerin bei der reisenden Truppe als ein Anzeichen seiner Aufmerksamkeit für ihre Reize hingewiesen. Von nachfolgenden Hamletauslegern ist diese Stelle mit liebevoller Sorgfalt hervor-

Das sind die beiden ersten Familien des Landes: so glänzend und glücklich, so tugendhaft und verdienstvoll, so liebenswürdig und schön von außen, und inwendig: voll Totengebeins und alles Unflaths! „Ist auch nichts Anstößiges darin?“ fragt vor der Aufführung des Schauspiels König Claudius. Der ganze Hof ist so tugendhaft, so hoch moralisch, so peinlich anständig, man liest nur Familienjournale und geht dem Ärgerlichen und Anstößigen auch im Theater weit aus dem Wege. Mit grimmigem Sarkasmus antwortet Hamlet, der Regisseur der Aufführung: „Nein, nein, sie spaßen nur, vergiften im Spaß, kein Anstoß weit und breit.“ Sie vergiften — und lächeln dazu, brechen die Ehe — und lächeln dazu, stehlen Kronen — und lächeln dazu, das alles ist ihnen nur ein Spaß! Nein, an diesem Hof giebts nichts Anstößiges!

---

gehoben und als Probe meiner vollständigen Unwissenheit zur Schau gestellt worden: nicht einmal das weiß er, daß auf der Shakespeare'schen Bühne die Weiberrollen von Männern gespielt wurden! Auch wenn diese Belehrung mir in etwas liebenswürdigerer Form und Absicht beigebracht worden wäre, könnte ich nur für den guten Willen danken. Daß damals keine Frauen auftraten, hatte ich auch einmal gelesen; ich erinnere mich noch, daß, als ich jene Bemerkung niederschrieb, mir selber das Bedenken in den Sinn kam, daß ich es aber fallen ließ: für die Bühne bleibe dieser junge Mann natürlich so gut eine Schauspielerin, wie der, der die Ophelia spielt. Ich übersah dabei, daß die reisenden Schauspieler nicht in Kostüm sind, und darum verfehlte ich den Sinn der Stelle.

III.

Wir wenden uns zu Hamlet: wer ist er und was ist seine Stellung in dieser Gesellschaft?

Ich habe es schon zu Anfang gesagt: er ist der Aufdecker dieser Welt voll Schlechtigkeit und Lüge; sie zu entlarven diese heuchlerischen Mörder und Ehebrecher, dieses schmeichlerische Hofgesinde, das ist seine Rolle, die Rolle, die er sich selber giebt. „Ihr seid so gut als ein Chor, mein Prinz," sagt Ophelia, da er das Schauspiel im Schauspiel mit erklärenden Anmerkungen begleitet. In der That, er ist der Interpret, wie des eingelegten Stücks, so auch des Stücks, das die Personen, mit denen er im Augenblick als Zuschauer vor der Bühne sitzt, aufführen, im Leben aufführen: er sagt, wer und was sie eigentlich sind. Was der Geist ihm im Anfang des Stücks offenbart, was sein eigener Geist schon vorher geahnt hatte, das macht er im Lauf des Stücks offenbar. Er macht den König offenbar als Thronräuber und Brudermörder, die Königin als buhlerische Ehebrecherin. Er macht den großen und würdigen Hof- und Staatsmann als altersschwachen Narren offenbar; er macht ihn zum Narren seiner eigenen ehemaligen Kunst, des Spionirens, Horchens, Kuppelns und Lügens: bildet der alte Tropf sich nicht wirklich ein, den Hamlet zu übersehen, als Schwiegersohn ihn einfangen zu können? Meint er nicht später, durch seine bewährte Welt- und Menschenkenntnis Hamlet und seinen ganzen Zustand durch und durch ergründet zu haben? Zählt er ihn nicht an den Fingern mit Ursache und Wirkung, Effect und Defect den Majestäten vor und

meint dadurch aufs Neue seine Unentbehrlichkeit ihnen einleuchtend zu machen? Nicht minder wird durch ihn die Unschuld der reizenden Ophelia und die Ritterlichkeit des „vollkommenen Cavaliers" in ihrer Blöße offenbar; nicht zu reden von den minderen Hofleuten, die, sowie sie mit ihm in Berührung kommen, alsbald dastehen als das, was sie sind: Drahtpuppen, die der Hof durch die Triebfedern des Eigennutzes und der Eitelkeit in Bewegung setzt.

Das alles thut er, ohne eigentlich zu handeln. Er ist es, der alle diese Personen in Bewegung bringt und beständig in Athem hält, aber nicht durch ein zielbewußtes Handeln, sondern eigentlich durch sein bloßes Dasein. Er thut nicht mit, er stimmt nicht in den allgemeinen Ton ein, das ist es, wodurch er am Anfang den Majestäten Sorge macht. Am Hofe ist Jubel und Lustbarkeit; der neue König, der mit seiner Gemahlin die Flitterwochen genießt, liebt Feste und frohe Gelage; Hamlet hält sich fern, er will fort. Man hält ihn, man sucht ihn heranzuziehen und zu divertiren. Die beiden Hofleute werden damit beauftragt, zugleich ihn auszuforschen: was mag er nur haben, daß er so räthselhaft und beängstigend abseits steht? Sie bringen die Schauspieler herbei, ihn zu zerstreuen. Da, im Augenblick, wie ihm die Schauspieler gemeldet werden, entspringt in seinem Kopf ein glänzender Plan: die Schauspieler sollen dem Hofe eine Vorstellung geben, an die er denken soll. So kommt es zu der großen Entlarvungsscene des dritten Aktes. Hieran schließt sich die Nachtscene mit der Mutter, wobei Polonius seinen Tod findet. Dieser führt dann einerseits zur

Ausführung des englischen Planes des Königs gegen Hamlets Leben, wobei aber Hamlet das Beil auf das Haupt seiner beiden Begleiter abzulenken weiß, andererseits zu der Empörung des Laertes, und dadurch endlich zu dem großen Schlachttage des letzten Aktes. Laertes und der König haben für den gefährlichen Menschen Degen und doppeltes Gift bereitet. Der Anschlag gelingt, aber sie werden in der eigenen Schlinge mitgefangen, und auch die Königin erhält von dem Gift gelegentlich ihr Teil. Nebenher hat sich die Geschichte Opheliens abgespielt; auch sie ist an der Begegnung mit diesem furchtbaren Menschen zu Grunde gegangen. Wahrlich, er hat Recht, wenn er im Grabe Opheliens dem Laertes zuruft:

Denn ob ich schon nicht jäh und heftig bin,
So ist doch was Gefährliches in mir.

Was ist das Gefährliche? Es ist dies: er sieht und sagt die Dinge, die sind. Er ist ein Hellseher und Wahr-sager. Dadurch wird er seiner Umgebung zu dem Stein des Anstoßes und dem Fels des Ärgernisses, an dem sie zerschellt. Er lügt und heuchelt nicht mit ihr, das kann sie nicht ertragen. Er ist das böse Gewissen des ganzen Kreises, das unerbittlich die Wahrheit ans Licht bringt. Die Wahrheit aber wirkt hier, wie der Saft des Bilsenkrauts im Körper des vergifteten Königs,

wovon die Wirkung
So mit des Menschen Blut in Feindschaft steht,
Daß es durch die natürlichen Kanäle
Des Körpers hurtig, wie Quecksilber, läuft
Und wie ein saures Lab, in Milch getropft,
Mit plötzlicher Gewalt gerinnen macht
Das Blut.

So stellt sich Hamlet uns im Stück dar: der Entlarver aller Schlechtigkeit.

Der Dichter hat noch einen Zug in sein Wesen gelegt: er übt die Kunst des Entlarvens aus Lust. Nach dem Wort des Paulus freuet die Liebe sich der Wahrheit, aber nicht der Ungerechtigkeit. Diese Liebe ist nicht in Hamlet; er freut sich der Wahrheit, aber zugleich der Ungerechtigkeit, nicht zwar so, daß er an ihr als solcher Wohlgefallen hätte, das wäre teuflisch; wohl aber so, daß es ihm Freude macht, wenn es ihm gelingt, sie aufzudecken und bloszustellen. Er zeigt hierin eine gewisse Grausamkeit; sie ist verwandt mit der Grausamkeit des fanatischen Doktrinärs. Er hat sich eine Theorie vom Menschen gemacht, und wohl nicht erst seit gestern: es ist ein niederträchtiges und heuchlerisches Geschlecht, die Männer wie die Weiber; und nun freut er sich Fälle zu finden, welche die Theorie bestätigen; er zeigt sie mit einem gewissen Triumph auf. Gewiß, er haßt und verabscheut das Böse und die Bösen; aber zugleich vertieft er sich in die Sache, wie ein Vivisektor; und wie dieser zu seinem Geschäft eine Hinneigung gewinnen mag, die ihn gegen andere Empfindungen stumpf macht, so geschieht es Hamlet. Schopenhauer giebt sich selber einmal den Rath: Fälle von Bosheit und Niederträchtigkeit der Menschen ja nicht zu vergessen und in den Wind zu schlagen, sondern sie sorgfältig zu sammeln und aufzuheben als alimenta misanthropiae. Hamlet handelt ganz nach diesem Rath; er spürt das Böse auf, um es aufzuheben, zu zergliedern und zur Schau zu stellen.

Die beiden Scenen, die im Mittelpunkt des Stücks

stehen, die beiden großen Aufdeckungsscenen zeigen uns diesen Zug. Zuerst die Schauspielscene. Als der König, entlarvt und ins Innerste getroffen, aufsteht und davon wankt, da begrüßt Hamlet das Gelingen seines Anschlags mit lautem Jubelausbruch; er benutzt nicht die Gelegenheit zur Vernichtung des Königs durch offene Anklage oder durch raschen Überfall des völlig Gebrochenen, er steht auch nicht bestürzt vor der Aufdeckung eines solchen Abgrunds von Bosheit, sondern er bricht in exsultirende Freude aus; er fühlt die Jagdlust des Jägers, der sein Wild im Netz hat, sie bricht in Gesang aus. Dazwischen die mit Jubel hervorgestoßene Frage an Horatio: Nicht wahr, Herr, ein Meisterstück der Schauspielkunst? Ich brauche mir blos noch ein paar Federbüsche und einen Aufputz für die Schuhe anzuschaffen, dann kann ich, wenn mir sonst kein Glück blüht, bei einer Schauspieltruppe mein Glück machen. Dann ruft er in grimmigem Übermut nach Musik, diesen einzigen Triumph zu feiern. Und seine gehobene Stimmung hält an als Rosenkranz und Gyldenstern kommen: er ist gesprächig, erfinderisch, witzig, natürlich auf Kosten der beiden. Freilich es ist eine nervöse, aufgeregte, unheimliche Lustigkeit, womit er seinen Sieg genießt. Aber doch, es ist eine lustige Stimmung: der große Wurf, auf den er gesetzt, ist gelungen; er hat — nicht etwa seinem Vater das Leben gerettet, oder seinen Tod gerächt, oder die Mutter auf bessere Wege gebracht, nichts von alledem, sondern, er hat die letzte Probe auf das Exempel gemacht und es stimmt, wirklich und unzweifelhaft: mein Ohm der Mörder meines Vaters, und dabei bis auf diesen Augenblick ein

Lächeln im Gesicht. Nun, jetzt wird ihm das Lächeln wohl auf eine Weile vergangen sein!

Etwas von diesem unheimlichen Jubel klang übrigens auch schon in seinen Reden nach der ersten Erscheinung des Geistes durch, worin ihm allerlei vermutete Unthat zur Gewißheit wurde. Recht nach Schopenhauers Rath zieht er sein Taschenbuch heraus, um schnell das Bild des Oheims zu skizziren: ein Schurke, und lächelt. Und als Horatio hinter der Scene ihm ruft, ruft er, wie in lustiger Jagdlaune, wir sind dem Wilde auf der Spur: Ha, heisa, Junge; komm, mein Vogel, komm. Welcher Vogel natürlich ein Falke ist; auch später will er, mit den Schauspielern, wie ein französischer Falkonier gleich darauf los, stoßen auf alles, was wir sehen (II, 2). Und etwas von dieser grimmigen Laune scheint durch die ganze Schwurscene durchzuklingen.

Der grimmigen Lustigkeit, womit er das Geschäft des Aufspürens treibt, entspricht die Grausamkeit, womit er dem Entlarvten seine Nichtswürdigkeit vorhält. So zeigt ihn die zweite Hauptscene, die furchtbare Scene mit der Mutter (III, 4). Schon auf dem Weg zu ihr nimmt er sich vor, ihr „den Spiegel vorzuhalten", „Dolche zu reden, aber nicht zu brauchen", fast möchte man sagen, weil man mit dem Dolche auf einmal tötet, mit der Zunge Stunden, Jahre lang. Das würde wenigstens zu dem stimmen, was er auf dem Weg zur Mutter sagt. Er trifft den König knieend; schon legt er die Hand an den Degen: jetzt könnt ich's thun, bequem; jetzt will ich's thun. Doch, fährt's ihm durch den Sinn, jetzt nicht; so käme er zu leichten Kaufs davon. Das wäre keine

Rache, wenn ich den Mörder im reuigen Gebete tötete und zum Himmel sendete. Nein, zur Hölle muß er, und darum heb ich ihn mir für eine andere Gelegenheit auf: wenn er berauscht ist, wenn er auf schändlichen Wegen der Wollust ist, dann stoße ich ihn nieder, „daß er gen Himmel die Ferse bäumen mag, und seine Seele so schwarz und so verdammt sei, wie die Hölle, wohin er fährt". Und sich wendend, um ins Schlafgemach der Mutter zu gehen, murmelt er, nochmals gegen den König gekehrt, zwischen den Zähnen: „Diese Medizin verlängert dir blos deine Krankheit". Er ist nicht darauf aus zu heilen, auch nicht zu strafen, er wühlt, mit der Phantasie wenigstens in den Qualen des Opfers, wie er sonst in seiner Bosheit wühlt.

Und nun folgt die Scene im Schlafgemach der Mutter. Sie hat ein Vorspiel: er ersticht den Polonius, aus Versehen. Ohne dadurch weiter erregt zu werden — es ist nicht Schade um den vorwitzigen Narren — wendet er sich zur Mutter und beginnt, in Gegenwart des blutigen Leichnams, „Dolche zu reden". Niemals ist diese Kunst grausamer geübt worden als hier von dem Sohn gegen die Mutter. Er wühlt, er schwelgt in widerwärtigen Bildern, mit denen er ihr ihre Schande vor die Augen stellt. Dabei scheint ihn weniger die Treulosigkeit gegen ihren ersten Gatten, als die absolute Erbärmlichkeit, Häßlichkeit und Unbedeutendheit des Verführers, dem sie sich hingegeben hat, aufzuregen; er kann nicht Worte genug finden, die Scheußlichkeit des gedunsenen Lumpenkönigs ihr vorzuhalten. Der moralische Fehltritt wiegt ihm leichter als die ästhetische Verirrung.

Durch die Erscheinung des Geistes, der im Hauskleid, diesmal Hamlet allein sichtbar, kommt und ihn mahnt, die Mutter zu schonen und der Rache an dem Mörder zu gedenken, wird er von der Zerfetzung des Königs in der Phantasie abgezogen. Er hört fürs Erste auf „Dolche zu reden"; er findet jetzt wirklich tiefergreifende Worte, von Buße und Besserung, von künftigem Segen. Dann aber fällt er in den alten Ton zurück; er endet damit, daß er die Mutter mit vor Ekel und Giftigkeit halb erstickter Stimme auffordert, doch ja das alte Leben in Sünde und Schande fortzusetzen, es durch Verrat gegen ihn zu krönen, um zuletzt den Hals zu brechen. — Im Abgehen erzählt er dann noch, daß er nach England müsse, und ergötzt sich an der Ausmalung der Situation, die eintreten wird, wenn er mit seinen beiden Begleitern unterwegs sein wird: man meint ihn zu unterminiren, er wird aber die Gegenminen einen Klafter tiefer graben und freut sich schon auf den Spaß, wenn die Minirer mitsammt ihrer Mine in die Luft fliegen werden: „O, es ist eine Wonne, wenn sich zwei Listen so auf derselben Linie grade entgegen kommen". Mit einigen verächtlichen Worten wendet er sich zum Schluß zum Leichnam des Polonius und schleppt ihn ins Nebenzimmer.

Die Scene mit der Mutter ist für die Auffassung des Hamletcharakters wichtig. Wie ist sie zu deuten? Ist Hamlet wirklich ein Bußprediger, der das Herz erschüttern will, um durch den Schmerz der Reue zu bessern? Nun, natürlich will er Empfindungen brennender Reue, will er den eigenen Abscheu vor dem verächtlichen König

auch in der Mutter erregen. Aber denkt und glaubt er an eine Umkehr? an die Möglichkeit ihre Seele zu erretten? Mir scheint, der Dichter hat alles gethan, es uns unglaublich zu machen. Vor allem dies: die Mittelpartie, worin wärmere, weichere, wirklich zum Herzen dringende Töne erklingen, sie wird herbeigeführt durch die Erscheinung des Vaters. Es ist als ob der Dichter uns hätte sagen wollen: so hätte ein edler und trotz der Sünde die Sünderin noch liebender Mann gesprochen. Sowie die Erscheinung und ihr nachwirkender Einfluß schwindet, so wie Hamlet wieder er selbst ist, fällt er in den gellenden Ton des Anklägers zurück, diesmal in der Form der Aufforderung, alles das Scheußliche doch ja zu thun. Und als wollte der Dichter jedes Verfehlen der richtigen Auffassung unmöglich machen, hat er die Scene durch jenes Vorspiel und Nachspiel mit dem Polonius eingerahmt; oder gehört auch, was Hamlet hier thut und redet, zum Werk des Bußpredigers? Ich meine, greifbarer ist die Stimmung grimmiger Menschenverachtung niemals dargestellt worden, als in dem versehentlichen Abthun des alten Mannes und den verächtlichen Witzworten, womit es begleitet wird, und womit er zuletzt den Leichnam besieht und bei Seite schleppt. Und wen das alles nicht überzeugt, der achte noch auf die Veränderung, die zwischen der Ausgabe von 1603 und der überarbeiteten von 1604 liegt: in der ersten endet die Scene damit, daß die Mutter, wie es auch die Sage bot, auf die Aufforderung des Sohnes, ihm zur Rache behülflich zu sein, dies verspricht; wie denn auch später Horatio ihr die Rückkehr Hamlets aus England mitteilt. Die Veränderung

soll doch wohl die Hoffnungslosigkeit der Sache uns zeigen.

Eben derselbe Zug, der in diesen Hauptscenen hervortritt, begegnet uns wieder in zahlreichen Nebenscenen: die grausame Lust an der Blosstellung derer, die ihm begegnen. Wie er in der Scene im Schlafgemach der Mutter nicht müde wird, ihre Schande hervorzuziehen, auszumalen und mit jedem häßlichen Namen zu nennen, so wird er nicht müde, alle Personen des Hofes zu prostituiren. Er peinigt die arme Ophelia, seine ehemalige Geliebte, mit cynischen Anspielungen; er vexirt den alten Polonius, so oft er ihm begegnet, mit höhnischen Fragen und Reden; er macht in wiederholten Scenen Rosenkranz und Gyldenstern zu lächerlichen Figuren, und als diese durch seine tiefer gegrabene Mine um ihren armen Kopf gekommen sind (was für perplexe Gesichter mögen sie zu dem Empfang in England gemacht haben!), sorgt der Dichter sogleich für Ersatz, indem er ihm den Osrick zur Zielscheibe des Witzes giebt. Man hat Shakespeare getadelt, daß er dasselbe Motiv, die Verhöhnung der Hofleute als nichtiger, schmeichlerischer Jasager, wiederholt verwende. Ich meine, der Dichter wußte, was er that; er wollte zeigen, wie Hamlet nicht leben kann, ohne seine Kunst zu üben, die zur vollendeten Virtuosität ausgebildete Kunst der höhnischen Blosstellung seiner Umgebung; sie verschafft ihm die einzige kleine Erleichterung von dem ungeheuren Druck, womit Ingrimm, Widerwille und Verachtung auf seiner Seele lasten.

Freilich, und das ist nun die andere Seite der Sache, die der Dichter nicht minder stark hervortreten läßt, diese

Erleichterung ist nur für den Augenblick. Die Lust, womit die Kunst Hamlets geübt wird, giebt kein Glück; tiefste Unseligkeit ist dabei seine Grundstimmung. Nach Schopenhauer wird Bosheit eigentlich überall nur geübt zur Linderung unerträglicher innerer Qual. So hier. Hamlets Krankheit ist Menschenverachtung und Lebensekel, die furchtbarste und qualvollste aller Krankheiten. „Ich habe keine Lust am Manne und am Weibe auch nicht," sagt er zu Rosenkranz; vielmehr, so hätte er fortfahren mögen, ich habe einen Ekel vor dem Weibe, vor seiner immer regen, immer wechselnden, widrigen Lüsternheit — ist nicht meine Mutter ein Weib? — vor seiner schnöden, berechnenden Coquetterie mit all den gemeinen Kleinkünsten — ist nicht meine ehemalige Geliebte ein Weib? „Ich weiß auch von euren Malereien Bescheid," sagt er zu Ophelien, „recht gut. Gott hat euch ein Gesicht gegeben, und ihr macht euch selber ein anderes. Ihr tänzelt, ihr trippelt, ihr lispelt, gebt Gottes Creaturen verhunzte Namen und spielt eure Lüsternheit als kindliche Unwissenheit aus" (III, 1). Ich habe einen Ekel nicht minder vor den Männern: vor ihrem Lügen, Trügen, Betteln, Schleichen, Stehlen, Meucheln; sie sind alle gleich; „ehrlich sein heißt ein Auserwählter sein unter Zehntausenden". Dänemark ist ein Gefängnis, ja die ganze Welt ist ein Gefängnis, mit vielen Verließen, Zellen und Löchern, und jedes steckt voll von solchen Dieben und Schuften (II, 2).

Könnte er sie nur hassen, diese elenden Creaturen, richtig, kräftig hassen, wie ein gesunder Mann haßt, den der Haß zur That treibt; aber er bringt es nur zu einer

Empfindung gegen sie, der Empfindung der Verachtung und des Ekels. Er stößt gelegentlich eins dieser Geschöpfe nieder, wie den Polonius, nicht anders, als man mit dem Fuß einen widerwärtigen Gegenstand, der im Wege liegt, zur Seite stößt oder zertritt — eine Ratte! So schickt er auch Rosenkranz und Gyldenstern in den Tod, ohne Leidenschaft, ohne Haß, doch giebt der blutige Scherz vorübergehend eine kleine Anregung. Den König haßt er, aber noch mehr empfindet er Widerwillen gegen den häßlichen Kerl, wie denn auch durch das ganze Stück hindurch mehr beinahe als der Mord des Vaters die Ehe der Mutter mit diesem elenden Burschen den Stoff zu immer neuen Invektiven bietet.

Der Ekel vor den Menschen erstreckt sich auch auf *ihn selber*; neben der Mutter und dem Ohm ist er selbst sich selber am meisten Gegenstand der wegwerfendsten Beschuldigungen. Es ist doch wohl ganz aufrichtiger Ausdruck seiner Empfindungen, wenn er in der Scene mit der ehemaligen Geliebten (III, 1) von sich sagt: „Es wäre besser, meine Mutter hätte mich nie geboren. Wozu sollen solche Gesellen wie ich zwischen Himmel und Erde herumkriechen? Wir sind ausgemachte Schurken, alle, trau' keinem von uns!" Die natürlichen gesunden Instinkte sind in ihm abgestorben; er kann nicht mehr zürnen, hassen, Schmerz empfinden, noch weniger kann er gesunde Freude und Liebe empfinden. Einen „stumpfen, schlammmüthigen Schuft", so nennt er sich, als er den Schauspieler mit Thränen in den Augen von Hekubas Schicksal deklamiren hört; statt flugs dem Mörder zu Leibe zu gehen, entlade er sein Herz, wie eine Dirne, mit Schimpf-

worten (III, 2). Und zu einer ähnlichen Entladung der Ekelempfindung gegen sich selbst wird der Durchzug des Fortinbras ihm Veranlassung (IV, 4). Die furchtbare Gabe des Hellsehens richtet sich auch gegen ihn selbst. Er sieht die innere Auflösung seines Wesens, die fortschreitende Paralyse des Willens, des gesunden Empfindens und Handelns; mit Gefühlen grausam-schmerzlicher Wollust wühlt er im eigenen Innern. Mit Mephistopheles könnte er von sich sagen:

Der ganze Kerl, dem's vor sich selber graut,
Und triumphirt zugleich, wenn er sich ganz durchschaut.

Mit denselben Gefühlen wühlt er in Todesvorstellungen. Sie gehen durch das ganze Stück hindurch, von dem ersten Monolog (I, 2), bis zu der Kirchhofsscene im letzten Akt; man denke an die gräßliche Ausmalung des Nachtmahls, bei dem Polonius nicht speist, sondern verspeist wird; oder an die schaurige Lustigkeit der Causerie mit den Schädeln, oder an das peinliche Geleit, das seine Vorstellung dem Staube Caesars oder Alexanders bis zu seiner letzten Bestimmung giebt. Nichts, nichts, nichts ist Alles, das Erhabene wie das Lächerliche, das Große wie das Kleine, das Gute wie das Böse; oder, mit Leopardi, die Welt ist Koth! Nur einen Wunsch kann sie eingeben: aus ihr sich zu entfernen und das sobald als möglich. Von Anfang an trägt sich Hamlet mit Selbstmordgedanken; aber es bleibt beim Spiel mit Gedanken. Er hat nicht die Kraft des Willens, die zur Ausführung nötig ist; er bringt es nur bis zum unfruchtbaren Wunsch: „Sterben — schlafen — es ist ein Ziel, aufs innigste zu wünschen. Erst die vergiftete Degen-

spitze des Laertes bringt die Erlösung. Wie weit indessen die innere Zerrüttung schon vorgeschritten war, zeigt sowohl der Auftritt mit Laertes am Grabe Opheliens, wo er diesen in bombastischem Schwulst von Liebesbeteuerungen überbietet: es ist sinnlose Reflex-Reaktion, er hört jemand schreien und toben und überschreit und übertobt ihn; als auch das Schaufechten mit Laertes, zu dem er sich hergiebt. Hamlet ahnt, es steckt eine List dahinter, er reflektirt mit Horatio darüber und kommt zum Schluß: einerlei, einmal muß es doch kommen; da kein Mensch weiß, was er verläßt, was kommt darauf an frühzeitig abzutreten? Mag's sein. Er setzt nicht einmal der List mehr List entgegen: wie durch Suggestion wirkt der Wille des Königs auf den seinen und führt ihn zur Schlachtbank. Erst als er den Tod in den Gliedern fühlt, rafft er die letzte Kraft zu einem Stoß auf den König zusammen. Die Todeswunde scheint überhaupt einen augenblicklichen Gesundungsprozeß hervorzubringen; er denkt an seinen Ruf und empfiehlt ihn dem Freunde; er denkt an sein Land und übergiebt es Fortinbras als dem berufenen Herrscher. Der Druck des furchtbaren Lebensschicksals ist von ihm genommen; der König ist tot, er selbst steht vor dem letzten Augenblick; aufathmend, wie von furchtbarem Traum erwacht, sieht er nun die Dinge in ihren natürlichen Verhältnissen.

So viel über Hamlets Charakter. Ich gestehe, daß ich darin nichts zu finden vermag, was ihm grade auf den Namen eines edlen und guten Menschen Anspruch gäbe. Er ist ein bedeutender Mensch, ein Mann von überragender geistiger Begabung, sicherlich; es fehlt ihm

auch nicht an Lebhaftigkeit des sittlichen Gefühls, er leidet unter dem Eindruck, den fremde Gemeinheit und Bosheit auf sein Gemüt macht. Aber sein Verhalten und seine Thaten sind nicht die eines guten und edlen Mannes. Ob er ein solcher hätte werden können? ob die Anlage dazu in ihm war? ob seine Natur blos durch die widrigen Schicksale verbogen worden ist? Das ist möglich. Aber was er in unserem Stück thut, ist nicht von der Art, daß man es als Bethätigung eines edlen Charakters bezeichnen kann. In seinen Thaten für sich genommen, ohne Rücksicht auf sein Schicksal, sein Leiden, seine Gestörtheit, sind doch nicht weit davon entfernt, Missethaten, und nicht blos im Sinne des Strafrechts, zu sein. Es ist mir immer seltsam vorgekommen, wie die Ausleger über seine Mordthaten, die freilich nur so nebenher geschehen, so leichten Herzens hinweggehen. Er hat doch am Ende nicht weniger als drei Menschenleben auf dem Gewissen, und wenn man Ophelia hinzurechnet, sind es vier. Den Polonius ersticht er freilich blos aus Versehen, aber die Art, wie er sich dann zu dem Tod des alten Mannes verhält, macht den Totschlag fast zu etwas Schlimmeren als Mord; er redet davon beinahe, als wenn er ein lästiges Ungeziefer auf die Seite gebracht hätte. Und Rosenkranz und Gyldenstern bringt er durch einen überlegten und tückischen Anschlag ums Leben. Denn von Notwehr ist ja nicht die Rede, die Beiden wissen gar nichts von dem Inhalt des Schreibens, das sie überbringen; sie haben Hamlet überhaupt gar nichts zu leide gethan. Es sind Hofleute, sie sind dem König dienstwillig, nun ja, aber das ist doch kein todeswürdiges

Verbrechen. Der Dichter hätte es leicht gehabt, Hamlet ihnen gegenüber etwas mehr ins Recht zu setzen; er brauchte sie bloß, mit einem Wort des Königs war es geschehen, zu Mitwissern seines Plans zu machen. Er hat es nicht thun wollen; und damit macht er Hamlets That zu einem völlig grundlosen, heimtückischen Mord. Denn seine Rettung fordert ja durchaus nicht den Untergang der beiden: er konnte in den Brief etwas Beliebiges schreiben, z. B., daß England die Überbringer, die er zur Anzeige seiner Thronbesteigung schicke, mit königlichen Ehren aufnehmen solle. — In der That, wenn uns in der Wirklichkeit etwas Derartiges begegnete, so würden wir nur ein Urteil darüber haben: es sei ein hinterlistiger, eigentlich bloß zur Unterhaltung begangener Mord an zwei dem Thäter im Grunde ganz gleichgültigen Personen. Kann Hamlet thun, was er will, blos weil er geistreicher ist als die beiden armen dänischen Barone? Ist er der Übermensch, für den die Andern bloß Spielzeuge der Laune sind? Wer Hamlet für einen normalen, ganz vernünftigen Mann ansieht, der muß auf diese Frage antworten. Und vielleicht betrachtet er dann auch sein Verhältnis zu Ophelien noch einmal: wenn er sie wirklich liebte, konnte er dann nachher so über sie und gegen sie sich äußern? Konnte er so über den Tod ihres Vaters durch seine Hand, konnte er so über ihren eigenen Tod hinwegkommen, den er herbeigeführt hatte?

Wir rühren hier an die Frage von Hamlets Schuld. Ist Hamlet blos ein Opfer fremder Bosheit oder ist er selber mitschuldig an seinem Untergang? Daß er seinen Tod in äußerlichem, man könnte sagen politischem

Sinne selbst verschuldet hat, ist ja nicht zweifelhaft, sein Untergang ist die Folge „verpaßter Gelegenheiten", mit Bismarcks Ausdruck. Aber mir scheint, es fehlt auch nicht an innerer Verschuldung. Ich will nicht nochmals die einzelnen Thaten vorrechnen, sie sind Folge und Ausdruck seines Charakters. Aber eben sein Charakter ist in gewissem Sinne auch seine Schuld. Was er in der großen Strafpredigt seiner Mutter vorhält, von dem Teufel Gewohnheit, der doch zugleich auch Engel sei, indem er auch zu guten Thaten einen Habit leihe, der sich leicht trage, das gilt auch für ihn selbst. Er hätte seine natürliche Neigung, die Kehrseite an den Dingen zu sehen und mit phantastischer Ausmalung zu steigern, in Zucht nehmen können und sollen:

Denn die Übung kann
Fast das Gepräge der Natur verändern;
Sie zähmt den Teufel oder stößt ihn aus
Mit wunderbarer Macht.

Er hat es nicht gethan, vielmehr hat er die natürliche Neigung durch Übung zur Virtuosität gesteigert. Und nun folgt das Handeln aus dem erworbenen Charakter mit innerer Notwendigkeit.

Ich weiche in diesem Punkt von Volkelt ab, der im übrigen über Hamlets Charakter eine Reihe guter Bemerkungen hat (in seinem vortrefflichen Buch Ästhetik des Tragischen, 1897, S. 140, 176, 275, 295). Er meint, man dürfe Hamlet nicht für die Erkrankung seines Willens, die „mit dem Übermaß an reizbarer, pessimistisch malender Phantasie, an selbstquälerischer Grübelei und weichem, schwer nehmendem Gemüt" zusammen-

hange, moralisch verantwortlich machen, sie sei die Folge seiner unseligen Anlage. Gewiß ist es so; aber ebenso sind die Dinge, die Hamlet der Mutter vorhält, auch durch ihre unselige Naturanlage bedingt; Sinnlichkeit und Leichtfertigkeit sind ja in jeder Natur, in der einen schwächer, in der andern stärker; damit wird aber die Verantwortlichkeit nicht aufgehoben. Die Aufgabe ist eben, durch den vernünftigen sittlichen Willen die Natur in sich in Zucht zu nehmen. Und wer das nicht vermag, wer nicht die gefährlichen Seiten seines Naturells zu disziplinieren im Stande ist, der muß die Folgen auf sich nehmen. Und geht er daran zu Grunde, so ist das eben die Folge seines Mangels an sittlicher Kraft, an Widerstandsfähigkeit gegen die gefährlichen Naturtriebe. Die Neigung zur Medisance, zur Einstellung des Blicks auf das Böse wird in dieser Absicht nicht anders zu beurteilen sein als Sinnlichkeit oder Ehrgeiz, oder irgend ein anderer Naturtrieb.

Wir sind damit auf die Frage nach der Naturanlage Hamlets, die dem Charakter zu Grunde liegt, geführt. Ich füge hierüber noch einiges hinzu. Der Dichter hat sie mit leichten Strichen, doch so sicher gezeichnet, daß sie ziemlich deutlich vor uns steht.

Hamlet ist seiner Anlage nach eine mehr sensible als aktive Natur. Das motorische System ist nicht kräftig angelegt; er selbst bezeichnet sich als das Gegenteil von einem Herkules; die Mutter nennt ihn einmal fett, was wir wohl so verstehen dürfen, daß eine Fülle weichlichen Fleisches bei dünnen, feinen Knochen seiner nicht großen Gestalt eine rundliche Form giebt. Körperliche Anstren-

gung ermüdet ihn rasch, macht ihn erhitzt und athemlos. Dagegen ist die sensible Seite hoch entwickelt; für jede Art von Genuß hat er feinste Empfänglichkeit. Den Künsten ist er sehr zugethan, besonders hat er für Musik und Theater eine Passion; sein Urteil verräth hier intimste Kennerschaft. Nicht minder hat er für Litteratur, Wissenschaft und Philosophie lebhaftes Interesse. Hingegen ist ihm der Ehrgeiz des Kriegers und Herrschers fremd: „Ich könnte in einer Nußschale eingesperrt sein und mich für einen König von unermeßlichem Gebiet halten — wenn ich nur nicht böse Träume hätte" (II, 2). Nicht fremd ist ihm aber die naive Selbstsucht, welche Naturen von dieser Art eigen zu sein pflegt; nicht fremd auch die Neigung, sich der geistigen Überlegenheit zu bedienen, um sich über die Umgebung lustig zu machen, nicht fremd endlich die Neigung zum Überlisten und Unterminiren, womit der Trieb zusammenhängt, die konventionelle Heuchelei und Lüge aufzudecken. Er verachtet das Ränke- und Intriguenspiel bei Hofe, aber es gewährt ihm doch einige Unterhaltung, sich einmal als überlegener Gegenspieler dabei zu beteiligen.

Vielleicht hat dem Prinzen, während er auf der Universität seinen Studien sich hingab, seine bewegliche Phantasie einmal ein lockendes Zukunftsbild vorgegaukelt: ein epikureisches Stillleben, etwa nach Art des Rheinsberger Hofes, geteilt zwischen Studien und geselligen Genüssen, wie sie einem geschmackvoll verwendeten fürstlichen Reichtum zu Gebot stehen. Und man darf glauben, wenn das Schicksal die Hoffnungen erfüllt hätte, die er hegen durfte, so würde er ein reiches, und nicht unglück-

liches Leben geführt haben; an geistreichen Freunden und schönen Freundinnen, die geselligen Freuden zu teilen und zu beleben, würde es ihm so wenig gefehlt haben, als an Erfindungsgabe für Feste und Spiele aller Art. Vermutlich wären Stunden der Sättigung und des Überdrusses nicht ausgeblieben; er hätte sie benutzt, um über die Eitelkeit der Welt zu philosophiren und einen Tractat de contemptu mundi abzufassen. Oder er hätte sich einmal als pseudonymer Autor unter die Bühnendichter gemischt und der Zeit „den Spiegel vorgehalten", oder sie in einem Roman in impuris naturalibus, mit einem Nietzsche entlehnten Ausdruck abgebildet; oder auch er hätte, gleich diesem Autor, Aphorismen geschrieben und „mit dem Hammer philosophirt", alle Größen, die die Zeit verehrt, beklopfend und „mit Entzücken" überall den Ton vernehmend, den leere Hohlräume geben.

Und man darf vermuten, daß er als Autor etwas geleistet hätte. Hamlet hat ohne Zweifel hervorragende Schriftstellergaben, vor allem eine ungemein lebhafte und fruchtbare Phantasie, bei einem scharfen Verstand. Als ein Phantasie-Genie charakterisirt ihn Vischer in den kürzlich aus seinem Nachlaß herausgegebenen Shakespeare-Vorlesungen, worin er sein letztes Wort über Hamlet gesagt hat. Es ist damit ohne Zweifel eine wichtige Seite in dem Wesen des Prinzen treffend bezeichnet. Die wunderbar erfinderische Einbildungskraft ist seine Stärke, auf ihr beruht der geistige Reichtum, der ihn zu einer so anziehenden Gestalt macht; sie ist auf der andern Seite auch sein Verhängnis: sie lähmt, indem sie, jeder Stimmungsschwankung nachgebend, Niederlage und Erfolg alsbald übertreibend aus-

malt, die vernünftige Erwägung und das zielgemäße Handeln. Auch das deutet Vischer an: in der phantasiemäßigen Ausmalung des Bösen und der Rache finde Hamlet die Befriedigung, die ein normaler Mensch in seiner thatkräftigen und erfolgreichen Bekämpfung finde.

Turgénjew hat in einer wundervollen Parallele Hamlet mit Don Quixote zusammengestellt*) Dieser, der hagere, starkknochige, sehnige Mann, ganz Wille, ganz lebend für ein erhabenes Ideal, ganz ohne Sinnlichkeit, ohne Gefühl für die Freuden der Tafel und der Liebe, unempfindlich gegen Wunden und Schläge, Strapazen und Unbill aller Art, empfänglich allein für die hohe Ehre wahrer Ritterschaft — ein starker, gläubiger Idealist. Hamlet ist das vollständige Gegenteil: ihm fehlt, wie die zähe Rüstigkeit des Leibes, so auch die Kraft des Willens und Glaubens; er ist ein skeptisch-realistischer Egoist. Und weil er keinen Glauben hat, hat er auch keine Ehrfurcht. Er ist ein Zweifler und Spötter. Der Ritter ist Gegenstand des Gelächters; er selbst lacht nicht und spottet nicht; er lebt in der Anschauung des Guten und Großen. Hamlet ist ganz Reflexion, er zergliedert sich selbst, nicht ohne versteckte Eitelkeit sich selbst betrachtend und beschimpfend. Der Ritter weiß gar nicht um sich selbst; er lebt ganz im Objectiven; sein Blick ist allein auf die großen Ziele des Lebens gerichtet. Der Prinz zergliedert, wie sich selbst,

*) Ausgewählte Werke. Hamburg 1884, XII. Bd. Hamlet und Don Quixote sind, worauf Turgénjew aufmerksam macht, in demselben Jahre (1603) zum ersten Male gedruckt worden; auch sind Shakespeare und Cervantes in einem Jahre (1616) gestorben.

so seine Umgebung; er verachtet und beschimpft, ein Virtuos in dieser Gattung der Beredsamkeit, die Eitelkeit, die Laster, die Lügen der höfischen Gesellschaft; aber er geht nicht in die Wüste, wie der Heilige; er zieht nicht in die Berge, wie der Ritter Abenteuer mit Riesen oder Drachen suchend; er bleibt am Hofe, er ist ein Mann der Gesellschaft; auf dem Parkett ist er heimisch, nicht unbewandert in den Toilettengeheimnissen eleganter Damen und Herren; seine Zunge kennt den Geschmack des Kaviars, und seine Nase ist an Parfüms gewöhnt. Es ist ein meisterlicher Strich in der Zeichnung des Dichters: in der Kirchhofscene hebt Hamlet den Schädel Yoriks auf; nachdem er eine Weile über sein Aussehen philosophirt hat, führt er ihn an die Nase und sagt:

Ich bitte dich, Horatio, sag' mir nur Eins.
Horatio. Was denn, mein Prinz?
Hamlet. Glaubst du, daß Alexander in der Erde ebenso aussah?
Horatio. Ganz ebenso.
Hamlet. Und ebenso roch? Puh!
(Wirft den Schädel weg.)

In bemerkenswerter Weise tritt der Gegensatz der Naturen auch in ihrem Verhältnis zum weiblichen Geschlechte hervor. Der Ritter, bemerkt Turgénjew, liebt Dulcinea, ein Weib, das nicht existirt, und ist jederzeit bereit, für sie zu sterben; wäre sie ihm in Wirklichkeit begegnet, wie sie in seiner Einbildung existirte, er wäre vor der Vereinigung mit ihr zurückgebebt. Der Prinz geringschätzt die Weiber, er philosophirt gern über ihre Schwächen; aber er ist nicht ohne Sinnlichkeit und einem kleinen Roman mit einem hübschen Mädchen nicht ab-

geneigt. — Ebenso ist beider Verhältnis zum Tode entgegengesetzt: der Prinz seufzt nach dem Tode, aber er geht ihm, wo er sich bietet, aus dem Wege; das Leben ist ihm zuwider, aber er hängt doch daran; der Ritter hat gar keine sentimentale Sehnsucht nach dem Tode, aber furchtlos geht er ihm jeden Augenblick entgegen, wo es die Ritterschaft fordert.

Es liegt hier das Verständnis für das Verhältnis nahe, in dem der Prinz zu dem Begleiter steht, den ihm der Dichter beigegeben hat. Horatio ist ein ritterlicher Mann, dem Don Quixote verwandt, nur daß der gesunde Menschenverstand ihm treu bleibt. Die Worte, in welchen Hamlet ihn charakterisirt, passen ganz auf den edlen Ritter von der Mancha:

> denn du warst,
> Als littst du nichts, indem du Alles litteſt;
> Ein Mann, der Stöß' und Gaben des Geschicks
> Mit gleichem Dank genommen.

Eben dies ist es, was den Prinzen zu Horatio hinzieht; er ist ein einfacher, ehrlicher Mann, der nichts werden und vorstellen will, der auch nicht über sich selbst nachdenkt, ein Mann, der ist. Dieser Mann ist geschaffen zum Vertrauten eines solchen Prinzen; er macht keine geistreiche Conversation; was er spricht, ist, sofern er nicht Thatsachen berichtet, blos formale Begleitung zur Rede Hamlets; aber er hat eine Seele voll Hingebung und Glauben. Mit unbedingter Anhänglichkeit schließt er sich dem geistig überlegenen Prinzen an. — Auch für dieses Verhältnis fände man wohl am Rheinsberger Hofe und in der Umgebung des Philosophen von Sanssouci Ana-

logien. — Übrigens mag auch das innige Verhältnis Hamlets zu seinem Vater auf einem ähnlichen Gegensatz der Naturen beruht haben; der Vater, ein ritterlicher Held, ein sieggewohnter Krieger, eine kraftvolle Herrschernatur, hatte an dem klugen und geistreichen Wesen des Sohnes seinen Stolz und seine Freude; auch Götz von Berlichingen hört ja nicht ohne ein gewisses Wohlgefallen seinem kleinen Gelehrten zu, liebt er doch auch Weislingen. Man mag auch denken, daß das Bild des geliebten Weibes aus den aufgeweckten Augen des Sohnes ihn anblickte; die Intelligenz soll ja, nach Schopenhauers Wahrnehmung, von der weiblichen Seite sich vererben. Umgekehrt bewundert der Sohn an dem Vater eben das, was der eigenen Natur abgeht, die einfache Kraft und Entschlossenheit des Willens: er war ein Mann, das sagt alles. Dagegen war Hamlet's Verhältnis zu dem Ohm vermutlich nie ein gutes gewesen; durch seine Überlegtheit und Beredsamkeit, durch sein Talent zur Verstellung und Schauspielkunst war ihm dieser von jeher zuwider. Die beiden kannten sich zu gut, um sich zu lieben.

So haben wir in Hamlet einen Prinzen von einer höchst ungewöhnlichen, bedeutenden, aber zugleich gefährlichen Anlage. Er ist ausgestattet mit einer glänzenden intellektuellen und ästhetischen Begabung, mit einem scharfen und rücksichtslosen Wahrheitssinn, voll Verachtung gegen Heuchelei und Lüge, vor dem Rohen und Gemeinen durch den natürlichen Abscheu einer feinen Organisation geschützt. Aber es ist zugleich eine gefährliche Anlage; er ist keine liebenswürdige Natur, das „Organ der Ehrfurcht" ist schwach entwickelt und das der Gut-

mütigkeit noch weniger. Er hat einen scharfen Spürsinn für menschliche Schwächen und Verkehrtheiten und läßt seiner Neigung, sie hervorzuziehen und blos zu stellen, gern die Zügel schießen. Es wird sehr auf die Umstände ankommen, wie sein Leben sich gestalten, ob etwas Tüchtiges und Rechtschaffenes herauskommen wird. Horatio, der alte Hamlet sind Naturen, die unter allen Umständen sich bewähren; der junge Hamlet hat nicht die Sicherheit des Wesens, die das Leben vom Schicksal unabhängig macht, wie er sie an Horatio kennt und rühmt. Fortinbras spricht am Schluß des Stücks die Ueberzeugung aus: wäre Hamlet König geworden, er hätte sich höchst königlich bewährt. Vielleicht; nämlich wenn ihn das Leben rechtzeitig in eine sehr ernste Schule genommen hätte. Ich erinnere nochmals an den Kronprinzen Friedrich, der offenbar Züge von Hamlets Wesen in sich hatte. Der furchtbare Ernst, mit der die harte Hand des Vaters den Jüngling aus der selbstgewählten Bahn riß, war seine Rettung, wie er es selbst hinterher erkannt und anerkannt hat. Was wäre aus ihm geworden, wenn dem Neunzehnjährigen die Flucht nach England gelungen wäre, wenn er, vom Vater verstoßen und geächtet, am Hof zu London oder Paris als Flüchtling und Prätendent hätte sein Leben zubringen müssen, umgeben von Litteraten und katilinarischen Existenzen?*)

*) Ich setze die Verse hierher, in denen Voltaire, freilich im Zorn, das Charakterbild des Königs gezeichnet hat; sie passen vielleicht mehr auf Hamlet als auf Friedrich, doch waren auch in ihm wohl alle Züge in der Anlage vorhanden. Ich entnehme die Verse der eben erschienenen Geschichte der Akademie von A. Harnack.

Wie Friedrichs gefährliches Naturell zuerst durch die grausame aber zugleich heilsame Strenge seines Vaters und Königs gebändigt und schließlich in ernsten Willen

---

Assemblage éclatant de qualités contraires,
Ecrasant les mortels et les nommant ses frères,
Misanthrope et farouche avec un air humain,
Souvent impétueux et quelque fois trop fin,
Modeste avec orgueil, colère avec faiblesse,
Pétri de passions et cherchant la sagesse,
Dangereux politique et dangereux auteur,
Mon patron, mon disciple et mon persécuteur.

Man vergleiche Kosers Zeichnung des Königs aus der Zeit zwischen dem 2. und 3. schlesischen Krieg: „ein Stimmungsmensch, bald in Zorn auffahrend, bald wie ein zerstreuter Gelehrter in Träumerei versunken, und bei aller Selbstbeherrschung, die er zu üben meinte, geschah es doch immer von neuem, daß er wie dem Witz und der Zunge, so der Empfindung und der Thräne freien Lauf ließ, stets in Widerspruch mit sich selber sagten die Mißgünstigen". (M. Koser, König Fr. d. Gr. II, S. 4.)

Aus Harnacks Werk entnehme ich noch eine Probe Friedericianischen Witzes, die Hamlet keine Schande gemacht hätte. Als der Präsident der Akademie Maupertuis dem König einen Prinzen Radziwill zur Aufnahme präsentirte, erwiderte dieser: „Ihr könnt es mit eurer Akademie machen, wie Ihr wollt, mein lieber Maupertuis, aber das weiß ich, wenn ich eine hätte, sollte mir kein Fürst und kein Mönch hinein kommen. Wir Fürsten sind in der Regel sehr oberflächliche Geschöpfe, die den Vereinen, in die wir eintreten, nur die lange Litanei unserer Titel bringen und sonst nichts; aber der polnische Prinz, der sich Euch präsentirt, übertrifft unsre Gattung noch durch ein Stück Narrheit, das ihm eigentümlich ist. Damit ist nicht gesagt, daß ich mich und meine Mitbrüder ausnehme, aber seine Narrheit überragt doch die unsere". Und als Maupertuis doch darauf bestand, schrieb er: „Nehmt Euren Prinzen! ich sehe, daß die Welt in allen Ländern dieselbe ist, und daß die Narren sich überall eindrängen; sie dienen als Schönheitspflaster für solche, die nicht ganz ebenso närrisch sind wie sie. Bei der Königin von Polen erinnere ich mich eine Negerin gesehen zu

und nachhaltige Kraft umgebildet wurde, so hätte auch Prinz Hamlet durch große, klare und dringende Aufgaben erzogen werden können. Wäre etwa sein Vater im Kriege mit Norwegen unterlegen und gefallen, wäre der Sohn zur Wiederaufrichtung des niedergeworfenen Staats berufen worden, so hätte die in seiner Anlage nicht fehlende Thatkraft — schalt doch auch Friedrich Wilhelm I seinen Sohn einen „effeminirten Kerl" — sich entwickeln und im Verein mit seiner großen geistigen Begabung höchst Bedeutendes leisten mögen.

Statt dessen trat ein Anderes ein. Sein Vater stirbt eines plötzlichen Todes; der Prinz, von Wittenberg zurückgerufen, findet den Ohm im Besitz der Krone. Der Hof, voran Polonius, hat dazu geholfen; der alte König war wohl nie nach seinem Sinn gewesen und er nicht nach dem des Königs; mit dem Prinzen Claudius hatte er sich immer besser verstanden. Der junge Hamlet war dadurch in eine sehr peinliche Lage gesetzt. Die Aussicht, die sich ihm für das Leben eröffnete, war unerfreulich genug. Als Sohn seines Vaters, als Liebling des Volks war er dem neuen König verhaßt und verdächtig. Dabei wird er öffentlich die Rolle des geliebten Sohnes und Erbprinzen zu spielen haben, vielleicht ein langes Leben hindurch; denn es hindert nichts anzunehmen, daß König Claudius erheblich jünger als der alte Hamlet und vielleicht nicht so gar viel älter als der junge Hamlet ist, den man na-

---

haben, ein afrikanisches Monstrum, und ich kann nicht leugnen, an ihrer Seite nahm sich die Königin weniger abschreckend aus. Euer Prinz wird Euren Herren Grischow und Sack und vielen andern denselben Dienst leisten."

türlich als gereiften jungen Mann, nicht, mit einem neueren Hamletausleger, als einen eben dem Knabenalter entwachsenen jungen Burschen von 19 Jahren anzusehen hat; Hamlet in das Primaneralter versetzen, hieße meines Erachtens die Gestalt völlig unmöglich machen; er würde dann als altbärtiger Naseweis dem König oder Polonius gegenüberstehen. Das also ist Hamlets Aussicht; dazu die ganze Widerwärtigkeit des neuen Hofes, seine schwelgerische Üppigkeit, das Emporkommen von allerlei minderwertigen Existenzen; endlich zu alledem die Heirat des neuen Königs mit der Mutter. So hatte sich in den Wochen seit der Rückkehr sein ganzes Wesen mit Widerwillen, Verachtung und Ekel voll gesogen; jede Berührung mit dem Hof führt sogleich zu heftiger Ergießung von Ingrimm und Widerwillen in bitteren Anspielungen und giftigen Hohnreden. Da erscheint ihm der Geist und giebt durch seine Enthüllung der im Widrigen wühlenden Phantasie Hamlets neue Nahrung.

Was thut nun Hamlet? Nun, eben das, was man von einem Mann solcher Art in solcher Lage erwarten darf. Don Quixote in gleicher Lage hätte dem König vor versammeltem Hof den Mord ins Angesicht gesagt und ihn zum Kampf auf Leben und Tod gefordert, vor das Gottesurteil. Hamlets Gedanken nehmen sogleich eine andere Richtung: er schreibt sich's auf, ins Notizbuch. Es ist als ob sich ihm unversehens ein Stoff für eine Ballade oder eine Tragödie geboten hätte: Ehebruch mit Brudermord! Dann lacht er wild und grimmig auf: wirklich, ein wundervoller Fall! bringt den Bruder um, stiehlt ihm die Krone, verführt sein Weib, und da-

bei lächelt er! immer und überall dasselbe süßlich-harmlose Lächeln um die Lippen! Und seinen Schatz bergend vor den Freunden, beinahe als ob er durch Reden ihn zu verlieren fürchtete, zieht er sich vor ihnen zurück. Gleich darauf führt ihm der Zufall die Aufforderung zu, seine Tragödie zu entwerfen und aufzuführen: die Schauspieler kommen. Im Augenblick verarbeitet er den gefundenen Stoff zu einem im Umriß skizzirten Stück, das er dann dem Hof zum besten giebt. Und wirklich, niemals hat eine Tragödie bessere Wirkung gethan: er hat den König wie auf dem Sezirtisch, er sieht ihn sich unter seinen Worten wie unter soviel Messerschnitten zucken und sich winden. Dann geht er, in höchster Erregung, die doch nicht ohne eine Beimischung von Befriedigung über den Erfolg ist, ins Schlafgemach der Mutter und spricht hier den Epilog zu seiner Dichtung, mit gleich vollkommener Wirkung. Damit ist er fertig; er hat das Seine gethan, seine Rolle ist ausgespielt. Nun trifft der König seine Maßregeln in seiner Art, und auch sie haben Erfolg: nach einem ersten, durch Hamlet noch vereitelten Anlauf, läßt auch er ein Stück aufführen und den Prinzen-Schauspieler dazu einladen: ein Schaufechten ist es vor dem Hof, wobei es ebenfalls um Vergiftung und Meuchelmord sich handelt. Aber diesmal ist es nicht ein bloßes Schauspiel; diesmal ist wirklich der Tod zum Fest geladen. Sein erstes ihm bestimmtes Opfer ist der Prinz; aber wie wenn damit die Blutgier in ihm geweckt wäre, rafft „der grimme Scherge" gleich auch den Laertes, die Königin und den König selbst mit hinweg. —

Daß mit dieser Zeichnung die Absicht des Dichters

getroffen ist, dafür läßt sich noch die Umwandlung geltend machen, die er mit der Hamletfigur, wie er sie in der Sage vorfand, vorgenommen hat. Der Amleth der dänischen Sage, deren frühe Kenntnis bei Shakespeare als sicher vorauszusetzen ist, woher er sie nun immer haben mag, vielleicht hat er sie in jener erzählungsfrohen Zeit durch mündliche Erzählung zuerst kennen gelernt, ist ein ganz anderer als der Hamlet des Dramas, d. h. des Shakespeare'schen Dramas; denn der Hamlet der Tragödie „die Rache des Hamlet", die schon in den 90er Jahren auf Londoner Bühnen gespielt wurde (des sogenannten Urhamlet, der nicht erhalten ist), war, wie wohl mit Recht angenommen wird, ein „dröhnendes Rachestück", ließ also die Rache im Sinne der Sage gelingen. Also der Hamlet der Sage ist ein robuster Kriegsmann. Nur ein Zug ist ihm mit dem Hamlet Shakespeares gemeinsam: er hat einen überaus scharfen Spürsinn: er schmeckt am Speck heraus, was die Schweine gefressen, und am Meth, daß die Bienen, die den Honig eingetragen, auf einem Leichnam gesessen haben. Ebenso sieht er dem König und der Königin von England gleich an, daß sie (durch Ehebruch) von Knechten abstammen. Dazu teilt er mit unserem Hamlet die Fertigkeit, in dem simulirten Wahnsinn in Form von Zweideutigkeiten Wahrheiten zu sagen. Im übrigen ist er von dem Helden unseres Dramas durchaus verschieden: er besitzt im höchsten Maße Selbstbeherrschung und Thatkraft zu zielbewußtem Handeln. Auch die Situation ist nur äußerlich ähnlich, innerlich ganz verschieden. In der Sage ist die Tötung des alten Königs (Horwendill) durch seinen Bruder und Nachfolger (Fengo) von Anfang

an eine bekannte Thatsache. Die Großen sind mit dem Thronwechsel einverstanden. Um sich zu retten und zugleich die Rache vorzubereiten, ist Amleth genötigt, sich wahnsinnig zu stellen; er führt diese Rolle mit der äußersten Consequenz durch, so daß es dem König nicht gelingt, trotz mehrfacher Versuche (der erste ist die schon erwähnte Begegnung mit einem schönen Mädchen; ein zweiter eine Begegnung unter vier Augen mit der Mutter, wobei Amleth einen Lauscher niedersticht) die Simulation, die er argwöhnt, an den Tag zu bringen. Endlich erreicht Amleth sein Ziel: zurückkehrend von England, wohin er von dem Ohm mit einem Uriasbrief geschickt worden, den er, wie im Drama, zu Ungunsten seiner Begleiter fälschte, trifft er den Hof eben bei der Feier seines Leichenschmauses; er überlistet die Gesellschaft, zündet zuletzt die Halle an und verbrennt mit ihr die ganze, im tiefen Rausch schlafende und zum Überfluß noch durch ein längst bereitetes Netzwerk gefesselte Gesellschaft. Dem König aber schlägt er den Kopf ab und wird mit Zustimmung des Volkes selbst König.

Man sieht, Shakespeare hat den Charakter und die Rolle des Helden von Grund aus verändert: aus einem thatkräftigen hat er einen thatlosen, aus einem erfolgreichen einen erfolglosen, aus einem mit sich selbst einigen und zufriedenen einen in und mit sich selber zerfallenen Hamlet gemacht. Nur eines hat er ihm gelassen: den feinen Spürsinn. Und nun achte man auf die entsprechende Veränderung der Situation: in der Sage hütet Hamlet den simulirten Wahnsinn als sein Geheimnis, der König hat nichts zu verheimlichen. Im Drama hat der König sein furcht-

bares Geheimnis zu bewahren. Damit kommt die Rolle der Aufspürung an den Prinzen; ihre Durchführung macht die Handlung der drei ersten Akte aus, sie führt zu dem Schauspiel im Schauspiel. Die weitere Entwicklung im Drama beruht dann darauf, daß Hamlet, der in der Sage nur durch die äußeren Umstände vom Handeln vorläufig zurückgehalten ist, hier durch innere Momente gehemmt, zuletzt durch die Richtung des Gemüts auf das Aufspüren und Entlarven innerlich überhaupt unfähig gemacht wird zu handeln. Womit denn der verschiedene Ausgang gegeben ist: Amleth gewinnt mit der siegreichen Rache zugleich die Krone, Hamlet geht im ingrimmigen Brüten und Deklamiren über das Elend der Welt und die Nichtswürdigkeit der Menschen, vor allem auch seiner selbst, zu Grunde.

Noch ein bemerkenswertes Element ist im Drama hinzugekommen, das in der Sage ganz fehlt: die Beziehung zu Norwegen. Der Dichter hat dem kranken Dänenprinzen den Norweger Fortinbras gegenübergestellt, offenbar, wie oft bemerkt worden, um durch den Gegensatz auf das Wesen Hamlets Licht zu werfen. Fortinbras tritt am Schluß des Stücks in die Stelle ein, für die Hamlet durch Geburt berufen war: er erscheint als der Mann, der durch sein Wesen für die Krone berufen ist; der sterbende Hamlet giebt selber ihm seine Stimme. Wer ist der Norweger? Es ist leicht zu sehen: ein junger Mann mit kräftigen Trieben und frischem Mut, der lebt, ohne über den Wert des Lebens zu grübeln, und wo die Ehre auf dem Spiele steht, handelt, statt sich Monologe über den Vorzug des Seins

oder Nichtseins zu halten; ein geborener Herrscher, der selbst an sich glaubt und darum auch andere mit diesem Glauben erfüllt. Folgen ihm doch seine Krieger, „als ob es ins Bett ginge statt ins Grab", auch sie unbesorgt um das große Problem der Lust- und Wertbilanz: sie wissen nicht einmal, ob das Stück Land, das zu gewinnen sie ausziehen, groß genug ist, um für sie alle zu einem Grabe Raum zu bieten (IV, 5). So charakterisirt ihn Hamlet selbst, nicht ohne ein überlegenes Lächeln, freilich auch nicht ohne einen Ausbruch wütender Selbstbeschimpfung. Er charakterisirt damit zugleich sich selbst als den geistreichen Ergründer der vollständigen Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit aller Dinge, vorzüglich aber des Menschen — das unfruchtbarste und gefährlichste Geschäft, auf das ein Mann verfallen kann.

IV.

Versuchen wir nun die Lehre, die unser Stück enthält — enthält natürlich in der Form, in der das Leben selbst Lehre enthält — in eine Formel zu fassen. Man kann sie mit den Worten des 13. Kapitels des 1. Korintherbriefs aussprechen, dem schon oben eine Stelle entnommen wurde: „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete, wenn ich weissagen könnte und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntnis, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts nütze". Hamlet weiß alle Geheimnisse, er hat die Gabe des Hell-sehens und Wahr-sagens; er hat die Gabe mit Zungen zu reden, und wenn es nicht Engelzungen sind, so weiß er doch mit Menschenzungen,

mit Witz und Pathos, mit Verstand und Geist, über alle Dinge wunderbar packend zu reden. Aber das alles hilft ihm nicht und hilft seiner Umgebung nicht das Mindeste. Er hat die Gabe, das Gemeine und Böse aufzuspüren und bloszustellen, er weiß es mit scharfem Wort zu treffen und in fein ersonnener Tragödie auf die Bühne zu bringen; aber diese Gabe erweist sich als völlig unfähig, der Welt vom Bösen zu helfen. Im Gegenteil, es ist für den, der sie hat, eine gefährliche Kunst, sie zieht ihn endlich in den gleichen Untergang mit dem Bösen hinein, das er strafen sollte, aber blos zu reizen und stacheln wußte. Des Bösen in der Welt sich zu erwehren sind andere Kräfte erforderlich, der männliche Zorn, der feste Wille, der rasche Entschluß. Wer es blos witzig zu verspotten, pathetisch anzuklagen, philosophisch zu zergliedern weiß, der kommt damit nicht zurecht; und wer sich mit pessimistischer Phantasie darin vertieft, den richtet es innerlich zu Grunde.

Neben dem Hamlet stehen zwei andere Stücke Shakespeares, Timon von Athen und König Lear; auch sie haben es mit dem Problem des Bösen zu thun. Sie zeigen: so wenig als der kalte hellseherische Spürsinn wird auch die blinde Gutmütigkeit des Bösen Herr, im Gegenteil, sie zieht Undankbarkeit und Niedertracht in der Umgebung groß. Wohlthat ohne Weisheit wirkt als Übelthat. Die im Timon mit grausamer Sicherheit gezeichnete Niederträchtigkeit des schmeichlerischen Schmarotzertums, das sich um den reichen Mann mit der offenen Hand sammelt, ist die notwendige Wirkung der Blindheit dieses Mannes, der da meint, Geschenke machen und

Freigebigkeit üben gegen jedermann sei eine edle und notwendige Verwendung des Reichtums oder zum mindesten das harmloseste und schönste Vergnügen, das der reiche Mann sich gönnen dürfe. Als ob Timon überhaupt irgend etwas Gefährlicheres oder für die Menschheit Verderblicheres hätte thun können! Nachdem er durch den erlittenen „Undank" zum Menschenfeind geworden ist, ermahnt er die Diebe und Dirnen im Gefolge des Alcibiades, ihr Geschäft zum Verderben des Menschengeschlechts fortzusetzen. Er hatte ein viel näheres Mittel zur Hand, an der Menschheit sich zu rächen: er brauchte nur mit seinem eben gefundenen Goldschatz in die Stadt zurückzukehren und sein vormaliges Leben von vorne zu beginnen, wieder einen Hof um sich zu sammeln und seine „Freunde" zu Schmarotzern zu erziehen. — Freilich, Timon ist noch immer von dem Wahne nicht geheilt, daß er ein Wohlthäter, nicht ein Verderber der Menschheit gewesen sei und Dank von ihr zu fordern habe; ein Wahn, der übrigens in unserer Zeit noch ebenso gewöhnlich ist als zur Zeit Timons von Athen oder zur Zeit Shakespeares. Auch heute noch gilt Aufwand machen, „das Geld unter die Leute bringen", gilt Trinkgelder geben und Gnadenerweisungen spenden als löblich und verdienstvoll, und nicht blos bei denen, die mit offenen Händen um den Spender sich drängen. Und vermutlich wird auch in Zukunft Shakespeares Timon umsonst die Lehre predigen, daß Gnadenerweisungen, im großen wie im kleinen Stil, die Tendenz haben, die hündischen Anlagen in der menschlichen Natur groß zu ziehen, und zuletzt auch den „Menschenfreund", der selbst vor den Geschöpfen, die er

herangezogen hat, erschrickt, in einen „Menschenfeind" zu verwandeln. Vermutlich wird es, so lange Menschen leben, auch Höfe geben, mag nun Macht und Vornehmheit, Rang oder Reichthum oder Einfluß auf einen Potentaten oder auf eine gesetzgebende und gnadenspendende Versammlung oder ein Organ der öffentlichen Meinung sie um sich bilden; und so lange es Höfe geben wird, werden sie nach dem Naturgesetz ihres Wesens wirken; die tüchtigen und edlen Anlagen der menschlichen Natur gedeihen hier weniger als die unschönen und niederträchtigen: Gier, Neid, Lüge, Schmeichelei, Kriecherei, Bosheit.

So rückhaltlos ist übrigens vielleicht niemals weder vorher noch nachher einem Hof „der Spiegel vorgehalten" worden als dem königlichen Hof von London durch Shakespeare. Ob wohl Francis Bacon, der geschickteste und berühmteste aller Schmeichler und Streber, einmal den Hamlet oder Lear gesehen hat, zu deren Verfasser ihn ein neumodischer Unverstand machen will?

Als die positive Ergänzung zu diesen Stücken kann man den Sturm betrachten, jenes seltsame phantastisch-allegorische Stück, mit dem Shakespeare, nach glaublicher Meinung, von der Bühne Abschied genommen hat. In der Person Prosperos sind ursprüngliche Herzensgüte und schwer durch schwere Schicksale erworbene Weisheit vollkommen geeint: er besitzt darin den Zauberstab, womit er die Herzen lenkt wie Wasserbäche; ihm gelingt die Erziehung der Edlen, die Bekehrung der Schlechten, die Bändigung der Gemeinen; ja, die Naturkräfte selbst stellen sich, dem Zauberstab gehorsam, in seinen Dienst.

Zum Schluß ein Wort über die Frage: welches innere Verhältnis besteht zwischen Shakespeare und Hamlet? Hat er in diese poetische Gestalt sich selbst gelegt? Spricht er durch Hamlets Mund seine eigene Auffassung von Welt und Leben aus? Das ist öfters angenommen worden. Man hat die Reihe von Tragödien, worin die düstere Seite des Lebens überwiegt, Hamlet, Othello, Lear, Coriolan, Timon, die sich auch zeitlich nahe stehen, als Zeugnisse einer düsteren oder wenigstens einer zeitweilig verdüsterten Stimmung und Lebensanschauung des Dichters angesehen und dafür in persönlichen Erlebnissen den Grund gesucht. So spricht Rümelin in seinen Shakespearestudien von einer pessimistischen Richtung des englischen Dichters und stellt sie zu Goethes optimistisch-weltfreudiger Lebensanschauung in Gegensatz. Zuletzt hat G. Brandes in seinem großen und reichen Werk über Shakespeare, das sich überall die Aufgabe stellt, die Persönlichkeit des Dichters in seiner Dichtung zu zeigen, den Charakter der Tragödien aus der Hamletzeit aus einer zeitweiligen Gemütsverdunklung des Dichters abgeleitet. Er bringt eine Fülle von Momenten zusammen, aus dem öffentlichen und dem privaten Leben des Dichters, die einen Umschlag erklärlich machen, wie er zwischen Hamlet und den voraufgegangenen Komödien, Wie es Euch gefällt, Was Ihr wollt, liegt; vor allem zieht er die Sonette heran und deutet sie aus peinvollen Erlebnissen des Dichters mit Frauenliebe und Freundschaft in der vornehmen Welt, zu der er in Beziehung tritt, ohne ihr doch, als verachteter Schauspieler, angehören zu können. Der Erkrankung läßt er dann in den letzten Lebensjahren die Rekon-

valescenz folgen; aus den letzten Dichtungen spreche eine versöhnte Seele, die wieder für alles Menschliche milde Teilnahme habe.

Daß Dichtungen, wie die großen Tragödien Shakespeares, in persönlichen Lebensstimmungen ihren Resonanzboden haben müssen, wird gewiß mit Recht vorausgesetzt; eine solche Gewalt überzeugender Wirklichkeit, wird von Erzeugnissen bloßer Phantasie, die sich in ausgedachte Verhältnisse hineinversetzt, nicht erreicht. Da in ihnen das Furchtbare, Grauenhafte, Böse, Niederträchtige, Gemeine einen breiten Raum einnimmt, so wird der Schluß berechtigt sein, daß dem Dichter diese Erscheinungen sich mit großer Gewalt aufgedrängt und eingeprägt haben müssen, sei es nun daß sie in sein eigenes Leben eingriffen, sei es daß er sie in fremdem Leben sah und mit der Kraft der Hineinfühlung, die den Dichter macht, miterlebte. Bei Goethe wird man Gestalten, Handlungen und Schicksale, wie sie Shakespeare in Hamlet, Lear, Othello schildert, vergeblich suchen, die Virtuosen der Bosheit fehlen ganz und auch jene Kraftmenschen mit ungeheuren Leidenschaften und robustem Gewissen sind seinen Dichtungen fremd, und damit auch das ungeheure Leiden. Goethes Dichtung spiegelt sein Leben, dem der große, leidenschaftliche Kampf und ebenso das gewaltige, grausame Leiden fern geblieben sind, in einem Maaße ferngeblieben, wie sie in der Lebensumgebung Shakespeares einem Manne, der in der Welt stand, nicht fern bleiben konnten: man halte nur die politische Welt am Hof der Königin Elisabeth mit ihren beständigen Kämpfen und Katastrophen, bei

denen es immer um den Kopf geht, gegen das friedliche Stillleben des Weimarischen Hofes.

Also das wird man mit Recht annehmen, daß das Böse und das Furchtbare auf Shakespeares Gemüt einen tieferen Eindruck müsse gemacht haben, als auf Goethe. Dagegen vermag ich mich nicht davon zu überzeugen, daß dieser Eindruck ihn zu irgend einer Zeit innerlich überwältigt habe. Ich kann nicht finden, daß jene Tragödien Ausdruck einer verbitterten, an der Welt und den Menschen verzweifelnden Seele seien; ich glaube darum auch nicht, daß Hamlets Monologe mit ihrer verzweiflungsvollen Stimmung das Urteil des Dichters über das Leben aussprechen. Er empfand wohl den ungeheuren Druck des Lebens, aber er ist ihm zu keiner Zeit erlegen.

Die beiden Dichtungen, auf die man sich hierfür in erster Linie zu berufen pflegt, sind Hamlet und Timon von Athen. In den beiden Figuren ist Menschenhaß, Verachtung und Lebensekel verkörpert. Aber in beiden Stücken werden sie uns durchaus nicht als die normale Wertschätzung der Menschen und des Lebens angepriesen. So geschieht es bei Schopenhauer oder Leopardi, nicht bei Shakespeare, der sie uns vielmehr als eine unter bestimmten Umständen in bestimmten Naturen ausbrechende geistig-moralische Krankheit darstellt. Treu bis zur Grausamkeit in der Schilderung der Krankheit, giebt er ihr keineswegs den Anstrich höherer Lebensweisheit. Freilich, geistreich und interessant ist dieser Prinz und er befriedigt seine Neigung zu weltschmerzlicher Reflexion, pessimistischer Medisance und persönlicher Blosstellung der Einzelnen mit so viel Geist und Witz, daß wir mit

Spannung jedes Wort aus seinem Munde hören; bringen wir doch, nach Goethes Wort, überhaupt der Medisance allzeit offene Ohren entgegen:

Gern hören wir allerlei gute Lehr',
Doch Schmähen und Schimpfen noch viel mehr.

Es liegt in den meisten Menschen eine mephistophelische Ader. Vielleicht hat Turgénieff nicht Unrecht, wenn er behauptet, daß alle Welt Hamlet bewundere und sich geschmeichelt fühle mit ihm verglichen zu werden, während ein Don Quixote genannt zu werden niemand schmeichle; schmeichelt es doch auch mehr, ein gescheuter als ein guter Mensch genannt zu werden. Aber nicht minder hat er Recht, wenn er hinzufügt: niemand vermöge Hamlet zu lieben, weil dieser selbst niemand lieben könne. Und sicherlich wird niemand durch Shakespeares Drama dazu angeleitet, ein Leben ohne Liebe, mag ihm noch so viel Witz und Geist und der feinste Spürsinn für menschliche Gebrechen dazu eigen sein, für ein glückliches und begehrenswertes zu halten. Mit einer Deutlichkeit, die sich der Absichtlichkeit und damit der Grenze des künstlerisch Zulässigen nähert, hat er dem Hamlet die Gestalt des Fortinbras, ohne daß sie sonst für den Gang der Handlung Bedeutung hat oder selbst zur Entfaltung kommt, blos zur Folie gegeben, um dem Kranken den Gesunden gegenüberzustellen; muß doch der sterbende Hamlet selbst zum Schluß, wieder fast aus der Rolle fallend, auf diesen Mann als den hinweisen, der die Aufgabe, an der er selbst gescheitert ist, aufnehmen und lösen wird. Und auch darauf achte man: Shakespeare stellt uns das Regiment des Claudius damit ausdrücklich als eine

Episode in der Geschichte des dänischen Volkes dar; ihm ging vorher das des alten Hamlet, ihm folgt das des Fortinbras. Die Unmöglichkeit eines Reiches des Bösen, seine Selbstzerstörung wäre uns also, von dieser Seite die Sache gesehen, in unserem Drama vor Augen gestellt.

Ob Shakespeare selbst eine Neigung zu einer pessimistisch-mephistophelischen Betrachtung menschlicher Dinge in seiner Natur hatte? Es scheint nicht unglaublich; sie stellt sich leicht ein bei so durchdringender Schärfe und Sicherheit des Blicks für menschliche Dinge. Man vergegenwärtige sich die lange Reihe der Narrenrollen, die er geschaffen hat, jeder ein Virtuos in der Aufdeckung menschlicher Schwächen und Gebrechen. Vielleicht war es auch dies, was ihm die Hamletfigur zuerst anziehend machte, sie muß ihm lange vor der Entstehung seines Dramas bekannt und bedeutend gewesen sein, hatte er doch seinem Sohn den Namen Hamlets beigelegt: ein Prinz, der an einem üppigen, verbrecherischen und heuchlerischen Hof die Rolle des Verrückten spielt und sich damit das Privileg des Narren verschafft, die Wahrheit zu sagen, was für Situationen ergeben sich da, was für Dinge lassen sich ihm in den Mund legen!

Aber nun achte man darauf, wie der Dichter die Sache gewendet hat. Er läßt Hamlet seine Neigung, die Heuchelei zu entlarven und Bosheiten zu sagen, im vollsten Maaße befriedigen; aber zugleich läßt er ihn daran, innerlich und äußerlich, zu Grunde gehen. Fand also, so dürfen wir nun sagen, Shakespeare in sich eine derartige Neigung, so hätte er sie durch die Dichtung gleichsam außer sich gesetzt und sich vor ihr gerettet. Wie

Goethe gewisse Seiten seines Wesens in der Dichtung sich gegenständlich gemacht und so ihnen gegenüber die innere Freiheit gewonnen hat, so hätte auch Shakespeare im Hamlet jene Seite seines Wesens objektivirt und sein Selbst gegen sie behauptet. Der Glaube an eine gerechte und göttliche Ordnung der Dinge bildet auch hier den Schluß. Hamlet, der Mann ohne Kraft, ohne Glauben und ohne Liebe, der der Missethat nachspürt, nicht um zu strafen und durch Strafe zu heilen und zu befreien, sondern um darüber zu moralisiren, zu schimpfen, seine pathetische Beredsamkeit und seinen satirischen Witz daran zu üben, geht mit dem Geschlecht, das er entlarvt, zu Grunde.

Das Wort, das Goethe dem jungen Schopenhauer ins Stammbuch schrieb:

Wonach soll man am Ende trachten?
Die Welt zu kennen und nicht zu verachten.

es könnte auch Shakespeares Werken, insbesondere auch dem Hamlet als Wahlspruch vorgeschrieben sein.

V.

Das ist meine Ansicht von dem Charakter Hamlets und der Bedeutung dieses Dramas. Ich hoffe sie jetzt mit so viel Deutlichkeit dargestellt zu haben, daß, wer ihr einige Aufmerksamkeit schenken mag, ihren Sinn nicht verfehlen kann.

Dagegen gebe ich mich keineswegs der Hoffnung hin, daß diese Ansicht sich nun als die allgemeine durchsetzen wird. So lange man Hamlet lesen und erklären

wird, so lange wird es verschiedene Auffassungen geben. Ob es eben so lange dabei bleiben wird, daß die Hamletausleger sich gegenseitig für Dummköpfe erklären? Ich möchte es glauben, wenigstens in Deutschland, obwohl es an sich nicht notwendig ist, daß Leute, die über eine Sache verschiedener Ansicht sind, sich gegenseitig für dumm halten oder gar sich dies auch öffentlich sagen.

In der Natur der Dinge aber wird es liegen, daß eine Gestalt wie Hamlet verschiedene Auffassungen hervorruft. Wie es niemals eine bedeutende historische Persönlichkeit gegeben hat, über die das Urteil zur Einstimmigkeit gelangt wäre, man denke an Luther oder Friedrich den Großen, so wird auch eine große poetische Gestalt, die wirkliches Leben hat, Anderen anders erscheinen. Jedes Lebendige ist ein Unendliches. Jeder Betrachter empfängt von ihm seine besonderen Eindrücke, die durch den Standort, durch die eigenen Gedanken und Empfindungen mitbestimmt werden. So trägt auch jedes Zeitalter seine Stimmungen und Gedanken in die Gestalten einer großen Dichtung hinein, die eben dadurch gleichsam zu Mitlebenden werden. Eine Lösung des Hamleträtsels in dem Sinne, daß Hamlet nun niemand mehr etwas Neues zu sagen hätte, wird es niemals geben, fast möchte ich sagen, hoffentlich. „Sollten einmal die Hamletentdeckungen aufhören, dann wäre Shakespeare tot für uns"; so A. Brandl in einer Anzeige von Vischers oben genannten Vorlesungen.

Eben darum fühle ich kein Bedürfnis, fremde Ansichten zu widerlegen, oder gar die unermeßliche Last von Unfehlbarkeitsdünkel und übler Laune, die in der Hamletlitteratur abgelagert ist, zu vermehren. Ich habe lediglich

versuchen wollen, den Charakter in dem Licht zu zeigen, in dem er mir sich darstellt; wobei ich selbstverständlich den Zug am stärksten hervorgehoben habe, der meines Erachtens bisher zu sehr übersehen worden ist, ich meine die Neigung Hamlets, dem Häßlichen, Niedrigen, Gemeinen, Bösen, Gräßlichen mit spürender Phantasie nachzugehen, um es unter der Decke des schönen Scheins hervorzuziehen und seinen bitteren Witz oder seine pathetische Beredsamkeit daran zu üben. Wer für diesen Zug kein Auge hat, wer in Hamlet einen edlen, zartfühlenden und sehr gewissenhaften, oder einen bedächtigen und vernünftig überlegenden, oder einen grüblerisch-träumerischen, oder einen träg-phlegmatischen, oder einen melancholisch-neurasthenischen, oder einen genialisch-idealistischen Mann sieht: ich will mit ihm nicht rechten, er wird in dem Stück auch für seine Ansicht irgend welche Anhaltspunkte aufweisen können; sind doch auch in jedem Menschen alle vier Temperamente und noch einige andere dazu. Ich wollte nur versuchen, die Aufmerksamkeit des Lesers auf jenen Punkt einzustellen, der mir als der Kernpunkt des Charakters erscheint, wenigstens wie er im Stück sich darstellt, er mag nun vorher gewesen sein, was er will. Es kann niemand zu sehen oder zu hören gezwungen werden. Ich bin aber der Meinung, wer kein Ohr hat für jenes gellende, bittere, höhnische, ingrimmige Auflachen, das durch das ganze Stück hindurch hörbar wird, von der Abzeichnung des Ohms in der Schreibtafel bis zu dem Gespräch mit den Totengräbern und den Schädeln der ehemaligen Rathsherren und Advokaten, dem fehlt zum Verständnis des Hamlet ein sehr wichtiges Stück. —

Vielleicht kommt es meinem Hamlet zu gut, daß er dem Leser jetzt in Gemeinschaft mit dem Schopenhauer vor Augen tritt. Die Ähnlichkeit der beiden Gestalten ist, meine ich, gar nicht zu verkennen. Wie sie die Genialität der intellektuellen Begabung, den raschen, intuitiven Verstand, die lebhafte, bewegliche Phantasie gemeinsam haben, so hangen ihnen auch ähnliche Mängel und Unzulänglichkeiten in der Willensseite an, der Trübsinn, der Argwohn, der Hang zum Schwarzsehen, die Unentschlossenheit. Wäre der jugendliche Schopenhauer vom Schicksal in ähnliche Verhältnisse wie Hamlet versetzt worden, sein Verhalten wäre dem Hamlets ähnlich gewesen: auch er hätte, statt mit festem Sinn sich zu entschließen und zu handeln, sich darauf verlegt, das Böse aufzuspüren und bloszustellen; auch er hätte gescholten, gespottet und Bosheiten gesagt, vielleicht auch gelegentlich von momentanen Aufwallungen sich zu einer Gewaltthat hinreißen lassen, bis auch er der Überlegenheit der bedächtigen Niedertracht zum Opfer gefallen wäre.

Schopenhauer ist nicht auf eine so harte Probe gestellt worden; das Schicksal hat es gut mit ihm gemeint; es gestattete ihm aus der Welt sich in seine stille Philosophenklause zu Frankfurt zurückzuziehen und hier mit seinen Gedanken allein zu leben. Wäre es Hamlet so leicht gemacht worden, wäre er nicht als Königssohn zur Welt gekommen, hätte er sich in eine Einsiedelei zurückziehen und ruhig seinen Gedanken und Phantasien überlassen können, so hätte auch sein Leben sich ganz erträglich gestalten mögen. Auch er hätte dann, nach dem einen und andern vergeblichen Versuch, sich mit der Welt zu

stellen, wie Schopenhauer sich entschlossen das Leben dazu anzuwenden, Betrachtungen über das Leben anzustellen. Nicht grade liebenswürdige Betrachtungen, dürfen wir annehmen: auch er hätte alle seine Enttäuschungen und Entrüstungen in ein System gebracht und aus diesem System heraus dann wieder die Menschen und das Leben betrachtet und gedeutet. Vielleicht wäre er auch dem litterarischen Ruhm nachgegangen und hätte, wenn er ihm versagt geblieben wäre, dies an den glücklicheren Nebenbuhlern mit nicht weniger grimmigem Zorn und innigem Behagen gerächt, als Schopenhauer an Hegel und den Philosophieprofessoren.

Es ist dem armen Hamlet nicht so gut geworden; ein Königssohn, in eine Welt von Mord und Greueln mitten hineingestellt, mußte er den furchtbaren Kampf aufnehmen. Er focht ihn mit den Mitteln aus, die ihm seine Natur zur Verfügung stellte, mit Verstellung und schauspielerischen Entlarvungskünsten, mit witzigen und pathetischen Invektiven. Aber in dieser harten realen Welt war mit diesen Mitteln nicht durchzudringen. Worte verwunden wohl, aber sie töten nicht. Und so fällt Hamlet, ein tragisches Opfer des Schicksals, das ihm eine Rolle aufgetragen hatte, für die er nicht gemacht war.

Mephistopheles.

Die bösen giftigen Zungen mögen recht heißen Teufelskinder, wie auch er, der Teufel (diabolus) nichts anderes heißt, denn ein bitter, giftig und bös Maul.

Luther.

I.

Will man den Charakter des Mephistopheles mit einer Formel aussprechen, so kann man sagen: sein innerster Kern ist die Lust am Gemeinen, oder, in negativer Fassung, die vollständige Unempfänglichkeit für alles Reine, Hohe und Edle. Im Gemeinen ist ihm wohl, und er zieht alles ins Gemeine, die Dinge mit spöttischem Witz oder höhnischer Grimasse ins Gemeine herabdeutend, die Menschen mit allerlei Berückungs- und Lügenkünsten die Straße zur Gemeinheit sachte herabführend. Er ist gemein, er sieht gemein, er macht gemein. Ich zeige diese drei Stücke nach einander.

Zuerst, er ist gemein, und im Gemeinen ist ihm wohl. Drei Scenen des ersten Teils zeigen ihn uns in diesem seinem Element: Auerbachs Keller, die Hexenküche, die Walpurgisnacht.

Der erste Ausflug, den er mit dem neu gewonnenen Gesellen unternimmt, geht in die Kneipe. Hier herrscht die Gemeinheit in der alltäglichsten Gestalt, die Gemeinheit des im sinnlichen Behagen aufgehenden müßigen Schlemmerlebens. Ohne Arbeit, ohne Ziele, ohne Gedanken wälzen sich die platten Burschе alle Tage, die Gott werden läßt, in dem öden Einerlei des stumpf-

sinnigen Kneiplebens, mit denselben dürftigen oder schweinischen Späßen, Anzapfungen, Rundgesängen die geringen Kosten der Unterhaltung bestreitend. Es ist kein Ruhm für die deutschen Universitäten, daß ihr Studentenleben dem Dichter das Vorbild für das mit schrecklicher Treue entworfene Bild bot. Während Faust sich abseits hält (in der vollendeten Dichtung; in der ersten Bearbeitung, dem sogenannten „Urfaust", spielt er eine aktivere Rolle, besonders ist dort, nach Anleitung der Faust-Sage, der Weinzauber sein Werk), mischt sich Mephistopheles sogleich in die Gesellschaft. Er findet sich hier ganz heimisch, es ist Geist von seinem Geist, den er antrifft, so überlegen sein Spott und seine Bosheiten sind. Ein Lied, das er auf Verlangen zum Besten giebt, das Lied von „dem großen Floh", den der König in Hosen steckt und zum Minister macht, trifft so sehr den Ton dieser Gesellschaft, daß es mit johlendem Beifallsgebrüll aufgenommen wird. Als die animirte Stimmung unter dem Einfluß des Feuertranks ihren Höhepunkt erreicht hat:

Uns ist so kannibalisch wohl,
Als wie fünfhundert Säuen,

da wendet sich Faust, den das ganze Treiben anwidert, mit Ekel ab: „Ich hätte Lust, nun abzufahren." Mephistopheles aber hält ihn zu neuem ergötzlichen Schauspiel fest: „Jetzt wird sich erst die Bestialität gar herrlich offenbaren." Er sieht mit innigem Vergnügen den letzten Wirkungen des in maniakalische Zustände übergehenden Rausches zu.

In der Hexenküche, die sich unmittelbar anschließt, tritt uns das Gemeine in neuer Gestalt entgegen: in der

Gestalt des Häßlichen, Fratzenhaften, Abergläubischen, Absurden, das mit dem Unzüchtigen in engster Verbindung steht. Im Gaunerleben und in der Gaunersprache, wie sie Avé-Lallemant geschildert hat, spielen diese beiden Elemente, innigst gesellt, eine hervorragende Rolle; Aberglaube und Unzucht in jeder Gestalt sind hier einheimisch. Faust steht auch hier abseits: „Mir widersteht das tolle Zauberwesen." Wogegen Mephistopheles wieder mit vollem Behagen diese Luft athmet: er zeigt dem Freund die Meerkatzen, „die zarten Tiere"; mit der alten Hexe hat er ein zärtliches Verhältnis, er verabschiedet sich mit einer Verabredung auf Walpurgis. Dagegen will ihm Helena nicht ganz gefallen; „hübsch ist sie wohl," so bekennt er bei ihrem Erscheinen, „doch sagt sie mir nicht zu" (6480). Die nackte Schönheit des Antiken ist ihm nicht recht — „ich liebe mir was auszukleiden" — ebenso wenig die reine Schönheit der Engel. Es fehlt ihnen Allen dasselbe, das Element des Lüstern-Unzüchtigen, das in der Hexenküche und auf dem Blocksberge die ganze Atmosphäre erfüllt. Und wie das Häßliche und Obscöne ihm sympathisch ist, so auch das Absurde; mit dem Buch, aus dem die Hexe ihr kauderwelsches Ein-mal-Eins liest, hat er viel Zeit verbracht; „ein Discurs, wie dieser da", bekennt er dem mißmutig zuhörenden Freund, „ist gerade der, den ich am liebsten führe."

Endlich in der Walpurgisnacht auf dem Blocksberg ist Junker Voland ganz bei sich; wir sind mitten im höllischen Reich, das hier auf seinem Hoftag in Gala sich darstellt. Das Schmutzig-Unzüchtige ist die Gestalt, worin hier vornehmlich das Gemeine erscheint. Der

Höhepunkt des Ganzen ist eine Scene, wozu nur in den Paralipomenen einige Ausführungen vorliegen. Seine höllische Majestät selbst (Mephistopheles ist ein untergeordneter Teufel) sitzen auf dem Thron und empfangen diejenige Bezeugung der Verehrung, die vom Papst mit dem Pantoffel entgegengenommen wird, mit der Kehrseite ihrer Leiblichkeit. Es ist eine Orgie der Gemeinheit, wie sie wohl nirgends sonst in der Litteratur gewagt worden ist; auch Goethe wagte nicht, sie drucken zu lassen. Übrigens ist die Scene offenbar als Gegenstück zu der Anfangs- und der Endscene des „Faust" gedacht: hier das himmlische Reich, lauter Reinheit, Klarheit, Harmonie, Friede, Liebe, Ehrfurcht; dort, im Gegenreich des Satans, Chaos, Getöse, Finsternis, Schmutz, Stank, Hader, Lüge, Heuchelei, Frechheit, Unzucht, durch den Flackerschein unterirdischer Höllenglut blutrot erleuchtet.

Das Höchste und das Tiefste, was in des Menschen Sinn geht, ist in diesen Scenen gegen einander gestellt.

So ist das moralische Wesen des Mephistopheles durch den Gegensatz vollkommen bestimmt. Alles, was scheußlich, schamlos, schändlich ist, macht ihm Behagen; Alles, was schön und rein, hell und wohlthätig ist, Alles, was aus dem himmlischen Reich stammt, macht ihm Pein; so das klare Himmelslicht,

> Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht
> Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht;

so der Gesang der himmlischen Heerscharen am Ende des zweiten Teils:

> Mißtöne hör' ich, garstiges Geklimper,
> Von oben kommt's, mit unwillkommnem Tag.

So endlich auch das geistige Licht, die Vernunft, wogegen Lüge, Schein und Blendwerk seiner Natur ganz gemäß sind. Seine größte Freude ist, dem Menschen den Gebrauch der Vernunft ins Gegenteil zu verkehren, daß er sie braucht, „nur tierischer als jedes Tier zu sein." Und wie das Chaos in der Natur, der Brocken im Aufruhr des Sturmes, so ist ihm chaotische Unordnung in der Menschenwelt erfreulich: Keifen und Schelten, Kratzen und Beißen, wie wir es in der Hexenküche hören, ist Musik in seinen Ohren.

Diesem Willen, dem Willen zum Gemeinen, ist nun aber ein scharfer, durchdringender Verstand beigegeben. Er richtet seinen bohrenden Scharfblick vor allem auf die Menschen und die menschlichen Dinge, während die Natur, in deren Betrachtung Faust so gern versinkt, ihn gleichgiltig läßt. Was er dort mit stets regem Spürsinn sucht und findet, das ist die ihm verwandte Seite des menschlichen Wesens, Selbstsucht und Wollust, Lüge und Schein. Mit boshafter Lust zerrt er, was ihm die wahre Natur des Menschen ist, unter der Decke des schönen Scheins hervor. Die sogenannten Ideen, das Wahre, Gute und Schöne, sie sind nichts als die Feigenblätter, womit Männlein und Weiblein sich vor andern und vor sich selber verstecken. Gewiß, er hat Geist und Witz, kein ungesalzenes Wort geht aus seinem Munde. Aber es ist negativer, zerstörender, nicht positiver und produktiver Geist; das intellektuelle Zu-nichte-machen der Dinge ist nie mit größerer Kraft und Kunst geübt worden als von Mephistopheles. Und da es so viel Nichtiges in der Menschenwelt giebt, das sich mit dem Schein des

Wirklichen und Großen darzustellen und durchzusetzen weiß, so ist denn für die Übung dieser Kunst ein breites Feld aufgethan. Bemerkenswert ist hierbei noch, daß dies alles eigentlich eine selbstzerstörende Thätigkeit ist: der Satan müßte, um sein Reich zu bauen, überall den Schein und die Lüge schonen und erhalten, statt sie durch witzige Aufdeckung zu zerstören. Aber, es liegt in der Natur des Bösen, wie schon Aristoteles bemerkt hat, mit sich selber uneins zu sein: dem Guten und Wahren ist innere Harmonie, dem Falschen und Bösen der Widerspruch mit sich selber eigen. Und so muß der Teufel, indem er es nicht lassen kann, den Schein aufzuheben, der Wahrheit dienen.

Das wäre das geistige Wesen, die Persönlichkeit des Mephistopheles. Auf die kosmisch-metaphysische Seite seiner Existenz näher einzugehen, ist für unseren Zweck kaum erforderlich. Ich bemerke nur dieses. Die zu Grunde liegende allgemeine Anschauung ist die aus griechischen und biblischen Quellen zusammengeflossene phantastische Weltanschauung des ausgehenden Mittelalters: das Weltall eine begrenzte Kugel, die Erde der Mittelpunkt, um sie die Gestirne in concentrischen Sphären sich bewegend, über dem Ganzen die himmlische Welt. Jedes Gestirn hat seinen führenden Geist; so auch die Erde: der Erdgeist ist die als ein geistartiges Wesen begriffene Einheit aller ihrer bewegenden und bildenden Kräfte. Ebenso hat wieder jedes einzelne irdische Wesen seine bildende und bewegende Seele, die Menschenseele ist ein besonderer Fall der allgemeinen Beseelung aller Naturwesen. Außer diesen Naturgeistern giebt es nun

noch eine andere Art von Geistern, das sind die reinen körperlosen Geister. Und zwar in zweierlei Gestalt: himmlische Geister (Engel), und höllische Geister (Teufel). Auch die Letzteren waren ursprünglich gute Geister; sie fielen aber von Gott ab und wurden darum in die irdische Sphäre herabgestoßen, wo sie nun als dämonische Mächte der Verführung und des Verderbens thätig sind, vor allem bestrebt, Menschenseelen zum Abfall von Gott zu bringen.

Zu diesen Geistern gehört Mephistopheles. In ihrer Hierarchie, der Hierarchie der himmlischen Geister nachgebildet, nimmt er eine mittlere Stellung ein; er erkennt einen höheren Herrn über sich, den Satan selbst, wie er in der Walpurgisnacht in seiner höllischen Herrlichkeit inmitten seines Reiches sich darstellt. Andererseits hat er böse Geister und allerlei Naturgeister niederen Ranges unter sich, die seinem Wink gewärtig sind. Mit dem ganzen teuflischen Heer hat er sein Wesen in dem atmosphärischen Dunstkreis, der die Erde umgiebt; daneben aber ist der eigentliche Ort dieser Geister das feurige Erdinnere (die Hölle). In einer kosmogonischen Unterhaltung mit Faust (zweiter Teil, vierter Akt) berichtet Mephistopheles: nach dem Fall habe der Herr die bösen Geister aus der oberen Welt in das glühende Erdinnere herabgestoßen; in Druck und Enge hätten aber die Teufel solche Menge „Schwefelstank und Säure" von sich gegeben, daß die dünne Erdkruste zerbarst und sie „aus knechtisch-heißer Gruft ins Übermaß der Herrschaft freier Luft" entkamen; wie es denn auch in der Bibel zu lesen stehe (Eph. 6, 12). Daß nun der gewöhnliche Aufent-

halt der bösen Geister die Atmosphäre ist, wird auch bei der ersten Erscheinung des Mephistopheles vorausgesetzt; Faust ruft auf jenem abendlichen Heimgang am Ostersonntag die „Geister in der Luft, die zwischen Erd' und Himmel herrschend weben"; und so warnt Wagner:

Berufe nicht die wohlbekannte Schar,
Die strömend sich im Dunstkreis überbreitet.

Von hier aus ist denn auch einleuchtend, wie Faust den Mephistopheles später wiederholt als einen dem Erdgeist untergeordneten Geist bezeichnen kann, ja ihn geradezu vom Erdgeist ihm zugesellt sein läßt. Dem Erdgeist gehören alle Naturgeister und mit ihnen nun auch die in seine Sphäre hinabgestoßenen bösen Geister an; in ihm sind, wie die bildenden, so auch die zerstörenden Kräfte gesetzt.

Dieser böse Geist, der also in der kosmischen Ordnung einen untergeordneten Rang einnimmt, nicht zu vergleichen mit dem Erdgeist oder den Geistern der himmlischen Sphären, oder gar mit dem großen, schaffenden Weltgeist selbst, ja, der auch tief unter dem Menschengeist steht, weil ihm alle produktiven, sittlich-geistigen Kräfte abgehen, ist nun in anderer Hinsicht doch dem Menschen überlegen. Vor allem ist er, als bloßer Geist, nicht an die Schranken der Leiblichkeit gebunden; Raum und Zeit halten ihn nicht, und über die niederen Naturkräfte, besonders über spukhafte und widrige Wesen aller Art, Ratten, Mäuse, Ungeziefer, Elementargeister hat er Gewalt. So ist er dem Menschen ein brauchbarer Diener seiner niederen Begierden. Und hierfür besitzt er noch eine schätzbare Gabe: er vermag nach Belieben

Täuschung und Augenverblendung hervor zu bringen, eine Kraft, die er vor allem in der höfischen Welt des zweiten Teils bewährt. Bei Hof scheint er sich überhaupt recht à son aise zu fühlen, vermutlich doch eben darum, weil er hier für alle seine Künste, besonders auch für die Künste der Sinnestäuschung und Augenverblendung, einen dankbaren Boden findet. Bemerkenswert ist auch, daß er, nach seiner eigenen Angabe, mit der Polizei sich trefflich abzufinden weiß; das Reich der Wahrheit und Gerechtigkeit scheint also hier auch nicht zu liegen*).

*) K. Fischer (Goethes Faust, II³, 190, 236) hält es für notwendig, zwei Mephistopheles zu unterscheiden; der der ursprünglichen Faust-Dichtung ist noch „kein Satan, kein Höllengeist, sondern ein Elementargeist irdischer Art, der wohl die Rolle des Teufels spielen, ersetzen, parodiren kann, aber kein Teufel ist im eigentlichen Sinn, kein Satan, wie ihn die neue Dichtung braucht und der Prolog einführt." Vom Erdgeist als Bote gesendet, soll er die Art eines jener neckischen und tückischen Kobolde haben, wie sie die Sage von den Elementargeistern schildert. — Ich finde zu dieser Zweiteilung keinen Grund; Wesen und Charakter des Mephistopheles erscheinen mir durch die ganze Dichtung als einheitlich. Im besonderen erscheint er mir schon in der ursprünglichen Dichtung der siebziger Jahre durchaus Teufel genug, um auf die Ehre höllischer Abkunft Anspruch zu haben. Seine größten Teufeleien gehören ja doch wohl der Gretchen-Tragödie an; viel harmloser erscheint der große Zauberer im zweiten Teil. Daß er in der Rede hie und da aus der Rolle zu fallen scheint, ist zuzugestehen. Indessen auch der biblische Satan hat die Gabe, sich gelegentlich in einen Engel des Lichts zu verstellen; und er wird sie haben müssen: wenn er nicht Wahrheit in die Lüge mischte, wie sollte er Glauben finden? — Anders steht es mit dem Faust: der Faust der siebziger Jahre ist gewiß ein anderer als der der neunziger

Der Darlegung des Wesens des Mephistopheles lasse ich die Darlegung seiner Bethätigung in der Dichtung folgen. Sie besteht darin, daß er sein Wesen in die Dinge hinein sieht und hinein trägt.

Zuerst, er zieht seine eigene Gemeinheit in die Welt, vor allem in die menschliche Welt hinein. Er glaubt nicht an das Gute; alles Gute und Edle, alles Hohe und Große, es ist ihm nichts als glänzender Schein, das Gemeine, das sich darunter birgt, ist das Wirkliche. Die herrschenden Triebe im Menschen sind Selbstsucht und Genußsucht, ihre gewöhnlichsten Formen Habsucht und Wollust. So verkündet es der Satan selbst in der Thronrede, worin jene schon erwähnte Scene auf dem Blocksberg gipfelt; in blos andeutenden Versen der Paralipomenen heißt es: Gold und Wollust, das sind die beiden allbegehrten Güter, sie giebt der Herr dieses Reiches den Seinen. Diese Satansoffenbarung, gleichsam das Evangelium des höllischen Reiches, das mysterium magnum iniquitatis, bildet auch den Text zu allen Betrachtungen des Mephistopheles über das Menschenleben. Mit unermüdlichem Spürsinn weiß er jene Dinge als die wirklichen Ziele aller menschlichen Bestrebungen aufzuweisen. Mit spöttischem Grinsen hebt er die Decke auf, womit der Mensch sein Wesen vor sich und Andern verschleiert; Scham, Hingebung, Liebe, es ist ihm ein Hochgenuß, mit boshaftem Witz durch die Nebel hoher Imaginationen hindurch zu leuchten, worin der Mensch seine Tierheit hüllt.

---

oder der von 1830; und freilich doch wieder derselbe, nämlich so wie der Jüngling, der Mann und der Greis dieselbe Person sind.

In der Liebe durchdringen sich die geistige und die sinnlich-animalische Seite der Menschennatur am innigsten, das Höchste und Tiefste berühren sich hier. Mephistopheles läßt nur die eine Seite gelten, er denkt und redet von der Liebe als extremer „Realist": Liebe ist dasselbe, wie bei den Hunden auch. Aller „Kribskrabs der Imagination" geht hierauf hinaus, er dient dazu, mit allerlei Brimborium die Puppe zu kneten und zuzurichten, worin von jeher die Welschen Meister waren. Als dem deutschen Doctor die Liebe allzu sehr ins Spiritualistisch-Metaphysische ausschlagen will, da weiß Mephistopheles mit seinen Rattenfängerkünsten immer wieder die Sinnlichkeit zu erregen, und freut sich auf das Ende, womit die hohen Intuitionen schließen werden.

Mit der Ansicht von der Liebe hängt sein Urteil über die Weiber zusammen; es ist auf Schopenhauers Ton gestimmt: schön oder häßlich, jung oder alt — ihr ganzes Wesen ist auf einen Punkt gerichtet. Frau Martha ist der vollendete Typus; weitere Züge bieten die Hexen der Walpurgisnächte. Besonders wesensverwandt sind sie ihm noch durch die vielfachen Künste, wodurch sie „vom Sein den Schein zu trennen" wissen (10, 715). An Äußerungen des enttäuschten Hamlet gegen Ophelia klingen die Verse aus der Begegnung mit den Lamien an:

Man weiß, das Volk taugt aus dem Grunde nichts;
Geschnürten Leibs, geschminkten Angesichts!
Nichts haben sie Gesundes zu erwidern,
Wo man sie anfaßt, morsch in allen Gliedern.
Man weiß, man sieht's, man kann es greifen,
Und dennoch tanzt man, wenn die Luder pfeifen.

Dieser Mephistophelischen Herabwürdigung des Weibes steht der Hymnus auf das Ewig-Weibliche gegenüber, womit die Dichtung schließt: das Weib das göttliche Werkzeug der Erlösung. Die Jungfrau-Mutter, zur Himmelskönigin erhoben, zieht den Faust zu den höheren Sphären empor; die Liebe zu Gretchen erweist sich zuletzt als das mystische Band, wodurch er der oberen Welt verknüpft ist.

Den Cynismen des Mephistopheles über die Liebe gehen die Sarkasmen über die Religion zur Seite. Sie ist eine Erfindung der Pfaffen, um sich das Gewissen und den Geldbeutel der Gläubigen unterthänig zu machen. So wissen auch die Weiber sie zu schätzen und zu benutzen; und darum halten sie überall, mit den Pfaffen sich verbündend, so fest auf Religion; sie denken, wie Mephisto Gretchens Sorge um ihres Heinrichs Glauben auslegt: duckt er da, folgt er uns eben auch. — Vor Gott dem Herrn duckt sich auch Mephistopheles, aber hinter seinem Rücken redet er spöttisch von dem Alten, etwa wie der Narr von dem König, dem er dienen muß und dem er sich doch überlegen fühlt. Vor allem, die Menschen kennt er aus dem Grunde, während der Alte in seiner schwachen Gutmütigkeit sich immer wieder etwas vormachen läßt und sich von ihnen noch, Gott weiß was, verspricht.

Nicht minder weiß er den Erkenntnistrieb und das Wahrheitsstreben hinweg zu spotten: die viel gerühmte Wissenschaft, sie stammt aus der Eitelkeit; Schein und leerer Wortkram sind ihr Inhalt. In jener Scene mit dem Schüler, wo er in Fausts Gewand sich als Docent erbrüstet, weiß er, übrigens hier ganz im Sinne

des mit der Schulwissenschaft zerfallenen Faust, einigermaßen auch im Sinne des jugendlichen Goethe redend, den das akademische Wesen keineswegs mit Bewunderung erfüllt hatte, von jeder Fakultät ein kräftig Wörtlein zu sagen. Er persiflirt die Unfruchtbarkeit der Logik, die Leerheit der Metaphysik, wo für Alles, was in des Menschen Hirn nicht geht, ein prächtig Wort zu Diensten steht; er höhnt das Elend der Rechtsgelehrsamkeit, wo Gesetz und Rechte der Vergangenheit sich als eine ewige Krankheit fortschleppen; er verspottet die Theologie, wo man auf des Meisters Worte schwören lernt, um so zum Tempel der Gewißheit einzugehen; und endlich die Medizin: ihre ganze Kunst besteht eigentlich darin, daß man, ohne viel wissenschaftlich ringsum zu schweifen, mit einem schönen Titel, einem reputirlichen Äußern und ein wenig Diebsgelüst sich bei den Weibern Eingang verschafft; dann ist man ein gemachter Mann. Was Schopenhauer der Universitätsphilosophie nachsagt, das sagt Mephistopheles von dem ganzen gelehrten Wesen: es ist Charlatanerie und Hokuspokus, das Ziel nicht Wahrheit, sondern Befriedigung des Hungers und der Eitelkeit. — Bemerkenswert ist übrigens, daß er selbst bei sich über diesen Punkt etwas anders denkt, er fürchtet zugleich, worüber er spottet; eben vor dieser Scene, gleich nach Fausts Abgang, sagt er hinter diesem her:

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
So hab' ich dich schon unbedingt.

Er kennt seinen Feind, die Wahrheit; eben darum stellt er sie dem jungen Menschen als ein Unmögliches,

alles Streben nach ihr als ein vergebliches hin. Aber, nimm's wie die Andern, so kannst du von deiner Wissenschaft Gewinn und Namen haben.

In Summa, so lautet seine Philosophie, das Leben ist nichtig und nichtswürdig. Alle die sublimen Gefühle und hohen Gedanken, womit Poeten und Philosophen es ausstaffiren, sind Blendwerk und Selbsttäuschung. Es giebt nichts Großes und Dauerndes; vanitas, vanitatum vanitas, das ist die passende Überschrift zu dem Kapitel der Naturgeschichte: der Mensch, zu dem Kapitel, das die Eitelkeit des Menschen Weltgeschichte überschreibt. Oder rechnest du am Ende auf Nachruhm? Faust schmeichelt sich, am Rande des Grabes stehend, mit ewiger Nachwirkung und ewigem Gedächtnis:

Es kann die Spur von meinen Erdentagen
Nicht in Aeonen untergehn.

Mephistopheles weiß es besser: Mit deinen Dämmen, deinen Buhnen, die dir so große Genugthuung gewähren, bereitest du in Wahrheit nur Neptunen, dem Wasserteufel, einen Schmaus;

Die Elemente sind mit uns verschworen;
Und auf Vernichtung läuft's am Ende aus.

Und Nachruhm? Ein Paralipomenon zum zweiten Teil sagt, was es damit auf sich hat:

Nach kurzem Lärm legt Fama sich zur Ruhe;
Vergessen wird der Held so wie der Lotterbube.
Der größte König schließt die Augen zu,
Und jeder Hund bep— gleich seine Grube.

Also: Vorbei, das dumme Wort, es ist das letzte, so perorirt Mephistopheles an Fausts Leichnam:

Vorbei und reines Nichts, vollkommnes Einerlei!
Was soll uns denn das ewige Schaffen?
Geschaffenes zu nichts hinweg zu raffen!
Da ist's vorbei! Was ist daran zu lesen?
Es ist so gut, als wär' es nicht gewesen.
Und treibt sich doch im Kreis, als wenn es wäre.
Ich liebte mir dafür das Ewig-Leere.

Oder glaubst du an Unsterblichkeit? Jawohl, unsterblich; zum „garstigen Wurm", wird das Seelchen, nachdem ihr die Teufel beim Tode die Flügel (die Ideen, die großartigen Einbildungen) ausgerupft haben; als Gespenst, als Irrwisch mag sie dann durchs Leere flattern. —

So bespritzt Mephisto mit dem ätzenden Gift seines spöttischen Witzes alle Dinge. Er hat Geist, sicherlich, aber es ist ein negativer, zerstörender, nicht ein positiver, produktiver, aufbauender Geist. Was die französische Sprache esprit nennt, das eignet ihm im höchsten Maße, aber ihm fehlt, was mehr ist als esprit, ihm fehlt die Seele, die Kraft zu schaffen, zu glauben, zu verehren, zu lieben*). Kalt und frech, ohne jede Spur von Begeisterungsfähigkeit, ist er über Alles hinaus, weiß er mit stets bereitem Witz alles Reine und Gute in den Schmutz zu ziehen, eine „Spottgeburt von Dreck und Feuer", wie ihn Faust einmal in der Entrüstung über seine lästerlichen Worte über Gretchen und ihren Glauben nennt.

*) In einem Gespräch mit Eckermann (21. März 1831) unterscheidet Goethe: „Das französische esprit kommt dem nahe, was wir Witz nennen. Unser Geist würden die Franzosen vielleicht durch esprit und âme ausdrücken; es liegt darin zugleich der Begriff der Produktivität, welchen das französische esprit nicht hat."

Und in jener Scene in Wald und Höhle schreit er auf zu dem erhabenen Geist, der ihm als Erdgeist erschienen ist, vor Schmerz über den Gefährten, den er schon nicht mehr entbehren kann, und der doch

Mich vor mir selbst erniedrigt, und zu Nichts,
Mit einem Worthauch, deine Gaben wandelt.

Es ist die Philosophie des skeptischen Nihilismus, wie sie in der Sphäre der höfischen Welt gedeiht, wie sie besonders in der Gesellschaft leiblich und geistig bankerotter Cavaliere ihr Glück macht: man kennt Alles, man weiß Alles, man hat Alles gehabt, Alles genossen, man hat hinter die Kulissen des Lebens gesehen, und was hat man gefunden? die Weisheit des alten, müden Salomo, des Cavalier-Königs: Es ist Alles ganz eitel! Ganz eitel Glück und Glanz der Erde, ganz eitel alles, was sich mit so viel Pomp als wichtigster und würdigster Gehalt des Menschenlebens darstellt: wozu sich aufregen? Man nimmt mit, was der Tag bietet und lacht über die, die noch etwas ernst nehmen. „Je ne crois rien, je ne crains rien, je n'aime rien", der Wahlspruch des bankerotten Cavaliers, es ist auch der Wahlspruch des Mephistopheles, dem denn nicht ohne Grund Tracht und Maske des Cavaliers von dem Dichter angelegt sind*).

*) Vortrefflich bemerkt Schröer in seiner commentirten Faust-Ausgabe (4. Aufl., 1898, S. 129): „Mephistopheles muß dargestellt werden im Charakter verlebter Lebemänner von einem unbestimmten Alter, das aber über jene Jugendzeit hinaus ist, wo sinnliche Triebe noch vorherrschen. Er ist kühl, gemütlos, sein stetes Lächeln zeigt nur ein spöttisches Wohlgefallen an menschlichen Schwächen."

Den Worten des Mephistopheles entsprechen endlich seine Thaten: er macht gemein. Sein Werk auf Erden ist, die Menschen zu der Gemeinheit seiner eigenen Gesinnung und Denkart herabzuziehen. An zwei Personen übt er in dieser Richtung seine Kunst, an Faust, dem Vertreter der männlichen Seite der Menschennatur, des Verstandes und Willens: er sucht ihn eben durch seinen hohen Trieb zum Erkennen und Wirken in seine Netze zu verstricken; und an Gretchen, der Vertreterin des Weiblichen, des Gemüts, der Seele: sie sucht er durch die Liebe zu verderben.

Beide gelingt es ihm zu Fall zu bringen, Faust bringt er in alle Todsünden. Durch den übergewaltigen spekulativen Trieb seiner Natur ist Faust zuerst einem Bund mit überirdischen, dämonischen Mächten geneigt worden. Auf die vergeblichen Versuche, durch magische Künste sich zum unmittelbaren Verkehr mit der oberen Geisterwelt emporzuschwingen und in das Geheimnis des Seins und des Lebens einzudringen, erfolgt ein heftiger Stimmungsrückschlag:

Ich habe mich zu hoch gebläht;
In deinen Rang gehör' ich nur.
Der große Geist hat mich verschmäht,
Vor mir verschließt sich die Natur.
Des Denkens Faden ist zerrissen,
Mir ekelt lange vor allem Wissen.

In dieser Stimmung der Enttäuschung, des Mißmuts über das Fehlschlagen seiner höchsten Bestrebungen, des Ekels an dem Besitz, in der Stimmung der Gottverlassenheit und der Verzweiflung an sich selbst — „Laß

in den Tiefen der Sinnlichkeit uns glühende Leidenschaften stillen!" — da kommt Mephistopheles eben zur gelegenen Zeit. Hier weiß er Rath. Nachdem Faust in der Hexenküche durch einen kräftigen Zug aus der Unzuchtsatmosphäre zunächst etwas eingeteufelt ist, bringt er ihn mit Gretchen zusammen. Er dirigirt dann, als wohl informirter Hofmeister dem nunmehr auch als Cavalier eingekleideten Faust zur Hand gehend, die Verführung; immer wieder weiß er gegen Fausts bessere Natur, die sich in der Berührung mit der Unschuld erhebt, mit seinen Einflüsterungen — „Einbläsereien sind des Teufels Redekunst" — die Sinnlichkeit aufzuregen, bis es geschehen ist. Er ist es auch, der seines Eleven Degen bei dem Rencontre mit dem Bruder der Liebsten leitet, der ihm auch den Schlaftrunk für die Mutter in die Hand prakticirt haben wird. Das letzte Werk, das er (am Schlusse des zweiten Teils) nunmehr als Fausts, der selbst zum großen Herrn geworden ist, Majordomus ausführt, ist die Gewaltthat an Philemon und Baucis. Der Trieb zu wirken hat in Faust den Trieb zu herrschen und zu besitzen entzündet, und dieser Trieb erträgt keine Grenzen: in Fausts Auftrag unternimmt Mephistopheles, der eben von einem großen Beutezug zur See heimkehrt — „Krieg, Handel und Piraterie, dreieinig sind sie, nicht zu trennen" — die Beiseiteschaffung des friedlichen Greisenpaars, dessen kleines Besitztum den Besitzer des unermeßlichen Uferreiches genirt, wobei es denn der treffliche Politicus einzurichten weiß, daß es nicht ohne Brand und Totschlag abgeht. So mit Schuld belastet sinkt Faust ins offene Grab — des Teufels Beute, so ist dieser überzeugt, er braucht sich

blos noch der Seele, die ihm verfallen ist, auch äußerlich zu bemächtigen.

Auch das arme Gretchen fällt in seine Schlingen. Er weiß die unschuldige Eitelkeit des jungen liebenswürdigen Geschöpfs durch den Schmuck kirre zu machen; das Kästchen, das sie der strengen Mutter nicht sehen zu lassen wagt, führt sie zur Nachbarin; die Gesellschaft der würdigen Frau Martha Schwerdtlein thut dann ein Übriges, ihr Haus ist für Gretchen, was für Faust die Hexenküche. Und so bringt er es endlich dahin, daß das unschuldige Ding, über das er eigentlich keine Macht hat — es ist keine Faser seines Wesens in ihr, sie ist das Gegenteil von ihm, ganz Seele, ganz Liebe, Verehrung, Vertrauen, Hingebung — als Kindesmörderin durch Henkershand stirbt.

Das ist Mephistopheles: ein Aufdecker alles Gemeinen und ein Anstifter alles Schändlichen, oder, mit dem Wort des Apostels: „ein Erfinder des Bösen" (ἐφευρέτης κακῶν, Römer 1, 30).

II.

In allem Bisherigen ist der Mephistopheles der Dichtung mit dem Teufel der Faustsage und des kirchlichen Glaubens wesenseins. Nun aber findet eine bedeutsame Abweichung statt: das ist im endlichen Erfolg oder also vielmehr Mißerfolg seiner Bestrebungen. Und von da aus erhält denn auch der Charakter einen etwas veränderten Zug: er verliert einiges von seiner Furchtbarkeit, er erhält einen Stich ins Grotesk-Komische. In

der Sage erreicht der Teufel seinen Zweck, die Faustbücher sind darauf angelegt, durch das schauderhafte Ende Fausts einen heilsamen Schrecken vor dem Teufel und vor jedem Sich-einlassen mit Teufelskünsten zu erregen. Und das wird auch der kirchlichen Anschauung entsprechen: Faust muß durch den einmal geschlossenen Bund mit dem Teufel und durch das heillose Leben, aus dem er ohne Buße dahinfährt, ewig verloren gehen. Dagegen ist in Goethes Dichtung Mephistopheles zuletzt nicht erfolgreich; das Gelingen seiner Anschläge ist blos ein vorläufiges, das Ende ist, daß ihm sein Fang aus dem Netz geht. Wie der erste, so endet der zweite Theil mit einem: „Gerettet."

Im ersten Teil ist es Gretchen, die sein Netz zerreißt. Sie ist verführt und hat, schuldig-unschuldig, alle Todsünden begangen; und doch ist sie nicht innerlich verdorben, das Gemeine hat eigentlich keinen Augenblick Macht über sie gewonnen: selbst in der Sünde ist sie das liebende, hingebende, vertrauende Weib. Und sowie sie erwacht und erkennt, was geschehen ist, stößt sie durch die Pein der Reue die Sünde von sich, nimmt sie die Buße auf sich und reinigt sich von der Schuld. Den Liebsten, der sie aus dem Kerker führen will, von sich stoßend, scheidet sie sich für immer von Allem, was ihn mit dem teuflischen Genossen, vor dem sie immer ein Grauen empfunden hat, noch verbindet.

Und Mephistopheles selbst hilft ihr dazu. Er ist, so schlau er ist, zugleich doch der dumme Teufel; als böser Geist, in der Scene im Dom, steigert er durch seine Einflüsterungen ihre Gewissensangst, statt vielmehr ihr beruhigend zuzureden, es sei nicht schlimm, das wäre

schon Anderen so gegangen, sie habe ja eigentlich nichts Schlimmes gethan, Alles, was sie dazu getrieben, sei ja so gut und lieb gewesen. So hätte es ihm gelingen mögen, sie zu beschwichtigen, ihr Gewissen abzustumpfen, und sie allmählich auf den Weg zu bringen, den ihr sterbender Bruder sie schon wandeln sieht, den Weg zu wirklicher Gemeinheit. Die Ursache seines Fehlschlagens liegt aber in seinem eigensten Wesen, es ist die Lust, sich an dem Schaden zu letzen, sich an dem Verderben seines Opfers zu weiden; er kann sich nicht bezwingen, er muß bei ihrem Jammer dabei stehen und ihr mit höhnischem Grinsen vorhalten, was sie gethan hat. Aber eben damit treibt er sie nur tiefer in die Buße hinein und verliert damit die Seele, über die er freilich nie etwas vermocht hat, wie er es vorahnend nach der ersten Begegnung ausspricht. *)

*) Es ist oben vorausgesetzt, hinter dem bösen Geist stecke Mephistopheles. Die Deutung ist streitig. Andere sagen, es sei Gretchens böses Gewissen. Das ist natürlich nicht unrichtig, wie Mephistopheles auch Fausts böse Lust ist; was wär ein Teufel, der nur von Außen stieße? Er sagt dem Menschen nichts, was er sich nicht selber sagt. Aber der Dichter setzt, der großen objektiven Dichtung der Menschheit folgend, den bösen Geist außer dem Menschen, als Mephistopheles neben Faust, und so hier als Ankläger neben oder vielmehr hinter Gretchen, und läßt ihn die Worte ihr einflüstern, die sie nun innerlich vernimmt. Um die Bühnenanweisung ist nun doch nicht herumzukommen: unsere Scene ist als Dialog, nicht als Monolog gedichtet, wenn auch Gretchen selbst nicht zum bösen Geist spricht und auch die Worte nicht als von außen kommend auffaßt. — Ist der böse Geist Mephistopheles? Nicht notwendig; der Teufel hat viele Werkzeuge. Aber es hindert auch nichts es anzunehmen; es paßt in seine Rolle: er will sie zur Verzweif-

Viel tiefer ist Faust vom mephistophelischen Wesen inficirt, weßhalb seine Rettung so viel schwerer ist, und vielleicht muß man sagen: sie glaublich zu machen, ist dem Dichter des zweiten Teils nicht so gelungen, wie die Rettung Gretchens im ersten Teil. Faust ist am Eingang der Dichtung in einer durchaus negativen Stimmung; Unzufriedenheit, Unmut, Verachtung der Welt und seiner selbst, das ist die Grundstimmung seines Gemüts, die freilich durch gelegentliche Schwankungen nach der positiven Seite der Gefühlsskala unterbrochen wird. Er ist unzufrieden mit seinem Beruf; die Gelehrsamkeit, die er erst gelernt hat, nun lehrend wiederkäut, ist ihm nichts als elender, öder, sinnloser Wortkram, der ihn anekelt. Er versucht sich durch magische Künste über die Form menschlichen Erkennens zu erheben; vergeblich, er sieht sich zurückgestoßen in die Gemeinschaft der inferioren Geister, wie sein Famulus sie darstellt. Der Ekel gegen diese seine nächste Umgebung, gegen die hohlen Köpfe, die ihm mit ihrer Bewunderung nachlaufen, die mit ihren Plattheiten ihm weder bei Tage noch bei Nacht Ruhe lassen, erweitert sich zum allgemeinen Menschen- und Lebensekel. Schon war er, in der Osternacht, drauf und dran, von diesem Planeten abzuspazieren, als das Glockengeläut und

lung treiben, was ja denn auch gelingt, aber zugleich den ferneren Erfolg hat, daß sie mit dem Grauen vor ihrer That sich für ewig von dem Bösen scheidet. — Aber warum nennt Goethe ihn dann nicht mit Namen? — Weil er ihn verlarvt, verhüllt vorstellt; in die Kirche kommt Mephistopheles incognito, in der Hexenküche tritt er offen als Junker Satan auf. Und seine Rede ist natürlich dem Zweck angepaßt: er ängstigt Gretchen grade mit der Erinnerung an frühere Reinheit und Unschuld.

der Chorgesang von dem Erstandenen mit Erregung kindlicher Andachtsgefühle ihn zurückriefen. Als er aber auf dem Spaziergang am Ostersonntag das Lob der Bauern und die Bewunderung Wagners bis zur Erschöpfung ausgestanden hat, da gewinnt die negative Stimmung wieder die Oberhand. In dieser Stimmung macht sich der Teufel in Gestalt des Pudels an ihn heran. Faust, der sogleich das Dämonische darin erkennt, lädt ihn zur Begleitung ein, und bald schließt er mit ihm den verhängnißvollen Bund: in dieser Welt soll der Teufel ihm, in jener Welt will er dem Teufel zur Verfügung sein.

Der Teufel erfüllt seinen Pakt. Dennoch entgeht ihm Fausts Seele; auch er wird gerettet.

Drei Dinge sind in Faust, die seine Rettung möglich machen. Zuerst: der Ekel vor dem Gemeinen. Er kann den Freuden des Genossen, wie schon oben angedeutet wurde, keinen Geschmack abgewinnen. Staub soll er fressen und mit Lust, so hatte Mephistopheles in seiner anfänglichen Siegesgewißheit dem Herrn angekündigt. Faust frißt den Staub, aber nicht mit Lust. Auch kann er nicht lügen und heucheln; die hülflose Ueberraschung, in die ihn des Mephistopheles Aufforderung, Herrn Schwerdtleins Tod zu bezeugen, versetzt, ist bezeichnend. Das Zweite ist eine edle Unzufriedenheit; er weiß es selbst, niemals wird er im Endlichen Befriedigung finden, niemals wird er sich selber genug gethan haben:

Kannst du mich schmeichelnd je belügen,
Daß ich mir selbst gefallen mag,
Kannst du mich mit Genuß betrügen,
Das sei für mich der letzte Tag!
Die Wette biet' ich.

Endlich ein Drittes: der Sinn für das Höhere, für das Reine und Schöne, das Wahre und Gute. Er offenbart sich in der echten Liebe zu Gretchen, dem reinen, einfältigen, demütigen Naturkind; er tritt hervor in der Freude am Schönen, in der Lust an der Betrachtung der Natur und der Geschichte, endlich in dem Drang zum Wirken und Schaffen und seiner Kehrseite, der Abneigung gegen das schlaffe, passive Genießen — „Genießen macht gemein." So entgeht auch Faust als ewig Emporstrebender, nie im Genuß Befriedigter dem Teufel, trotz dessen guten Rechtstiteln. Der Zug nach oben ist stärker als der Zug nach unten.

Fausts Unzufriedenheit ist die zweite, komplementäre Veränderung, die der Dichter an dem überlieferten Stoff vorgenommen hat. Die Faustbücher lassen Faust das Lotterleben mit Gelagen und Dirnen, das ihm der Teufel verschafft, mit Behagen durchschmarutzen, um dann, als das Ende naht, ihn in Verzweiflung fallen zu lassen. Goethes Faust verschmäht diese Kost, wie der Dichter ihn denn auch des tollen Zauberspuks entladen hat, den der Faust der Sage mit allerlei Possen und Eulenspiegeleien verübt; all das ist auf Mephistopheles übertragen. Geblieben ist ihm der mächtige Drang zum Erkennen und dazu gegeben das Verlangen zu großer Wirksamkeit. — Es sind dieselben beiden Veränderungen, die auch schon Lessing in seinem Faustdrama an der Dichtung vorgenommen hatte; das 18. Jahrhundert konnte einen gegen den hochstrebenden Menschengeist siegreichen Teufel nicht mehr denken und ertragen. So hob der Dichter den Menschen und drückte den Teufel herab, daß dieser das Spiel verlieren mußte.

Trotzdem behält, wie schon gesagt, die Rettung des Faust etwas Überraschendes. Man kann sich der Empfindung nicht erwehren, daß Mephistopheles nicht ganz im Unrecht ist, wenn er am Schluß klagt, daß er um sein wohlerworbenes Recht geprellt werde. Faust hätte innerlich gereinigt werden können entweder, wie Gretchen, durch großes, in freiwilliger Buße aufgenommenes Leiden, oder durch große, opferwillige That. Beides bleibt ihm fern, denn auch sein letztes Wirken, sein Deichen und Dämmen, hat, so löblich es sein mag, doch eigentlich keine reinigende Kraft; der Teufel hat ja auch bis zuletzt als sein Diener dabei die Hand im Spiel. Faust wird demnach gerettet nicht durch eigenes Verdienst und Würdigkeit, sondern ganz wie es die Kirche lehrt: er wird selig aus Gnaden. Und so stellt es der Dichter selbst dar, nur daß er an die Stelle der Erlösung durch Christi Blut und Gerechtigkeit das Ewig-Weibliche treten läßt, das uns hinanzieht, mit einer Annäherung an katholische Anschauungen, die sich denn freilich durch poetische Vorzüge dem Dichter überall empfehlen *).

*) Aus Paralipomenen zum fünften Akt (Loeper, Hempel-Ausgabe, XIII, 252; vergl. Strehlke, Paralipomena zu Goethes „Faust", S. 133 ff.) ergiebt sich, daß Goethe selbst daran gedacht hat, den Teufel noch im Jenseits seine Rechte auf Fausts Seele in einem Prozeß geltend machen, diesen Prozeß aber durch die Dazwischenkunft Christi, des Reichsverwesers, verlieren zu lassen. — Daß er in der ganzen Fassung des Schlusses durch die kirchlich-christliche Vorstellung von der Erlösung sich habe leiten lassen, spricht er selbst (Gespräche mit Eckermann, 6. Juni 1831) aufs Bestimmteste aus. Er bezeichnet dort die Verse:

Andererseits entspricht Fausts Rettung doch nicht ganz den Forderungen des kirchlichen Glaubens: er stirbt ohne Reue und Buße. Es wäre dem Dichter sicher ein Leichtes gewesen, der kirchlichen Anschauung etwas mehr entgegen zu kommen. Er hätte ihn wenigstens in weicher, reuiger Stimmung sterben lassen können. Der gewaltsame Tod der beiden Alten hätte ein nächstes Motiv dafür geboten. Aber Faust geht mit einem bloßen Wort des Verdrusses darüber weg; unter den vier grauen

---

Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen;
Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.
Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben theilgenommen,
Begegnet ihm die sel'ge Schar
Mit herzlichem Willkommen.

als den Schlüssel zu Fausts Rettung ganz in Übereinstimmung mit unserer religiösen Vorstellung, „nach welcher wir nicht bloß durch eigene Kraft selig werden, sondern durch die hinzukommende göttliche Gnade." Womit denn auch gegeben wäre, daß man Fausts eigenes Urteil über das, was dem Leben Wert giebt, in den letzten Worten, die er spricht, nicht ohne Weiteres für das Urteil des Dichters nehmen darf: thatkräftige Arbeit allein giebt dem Leben Wert. Goethe, der große Betrachter der Dinge, konnte wohl nicht so sprechen. Im ganzen Leben und allen seinen ganzen Bethätigungen, in fröhlichem Genießen und schaffendem Bilden, in sinnender Betrachtung und schöpferischer That, liegt der Wert des Erdendaseins. Auch in Fausts Leben darf keines der Elemente gestrichen, keines als das allein wertvolle hingestellt werden, wenn auch er selbst in jedem Moment des Lebens den Wert des augenblicklich herrschenden absolut setzt, wie es dem Gefühl, im Gegensatz zur Reflexion, eigen ist.

Weibern ist nicht die Reue, wohl die Schuld, aber sie findet keinen Eingang. Und mit ausdrücklichen, harten Worten verzichtet Faust noch an der Pforte des Todes auf das Jenseitige:

Der Erdenkreis ist mir genug, bekannt,
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Thor, wer dorthin die Augen blinzend richtet,
Sich über Wolken Seinesgleichen dichtet.
Er stehe fest und sehe hier sich um!
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.

Man sieht, es ist die prometheisch Stimmung, und nicht die Stimmung des versöhnten Prometheus, in der Faust die Welt verläßt. Das war nicht Goethes eigene Lebensstimmung, als er die Faustdichtung abschloß; sie war, und nicht erst in den Tagen des Alters, viel weicher und viel weniger negativ gegen den Glauben sowohl an Gott und göttliche Mächte über uns, als an ein Fortleben und Fortwirken nach dem Tode.*) Er hat also ohne Zweifel mit Absicht Faust als kirchlich Unbußfertigen und Ungläubigen hinübergehen lassen, um ihn erst drüben letzte Läuterung finden zu lassen. Wollte er der herkömmlichen, kirchlich offiziellen Vorstellung von der Notwendigkeit und der heilenden Kraft der Reue auf dem Totenbett damit entgegentreten? Er hielt von dem Werth der bloßen Reue nichts; die That bessert, nicht

*) Ich verweise auf das treffliche Buch von E. Filtsch, Goethes religiöse Entwicklung. (1894). Die bei mannigfachen Schwankungen im Ganzen doch bleibende religiöse Grundstimmung des Dichters wird hier feinsinnig aufgezeigt. Vgl. auch K. Sell, Goethes Stellung zu Religion und Christentum (1899).

die Reue. Und so läßt er denn Faust, wie er ihn nach dem Ende des ersten Teils durch die Naturgeister der Elfen ohne sein Zuthun von erlebtem Graus hat heilen lassen, („ob er heilig, ob er böse, jammert sie der Unglücksmann"), so nun am Ende ohne Reue und Buße durch himmlische Geister heiligen und zur Glorie emporheben. Es ist, als wollte er sagen: den ernsthaft strebenden und kraftvoll wirkenden Mann, (er mochte wohl an Männer wie Friedrich den Großen oder auch an Karl August denken) den kann und wird Gott nicht von sich stoßen, auch wenn er nicht nach dem kirchlichen Schema mit Reue und Glauben sich um Vergebung der Sünden bemüht hat. Gottes Gnade ist freier und größer als Menschengnade, die sich durch Reue und Unterwürfigkeit Gunst abbetteln läßt; sie teilt sich auch unerbeten mit. Erst drüben werden Faust die Augen aufgethan, und er spricht nun, auf dem Angesicht anbetend:

Blicket auf zum Retterblicke,
Alle reuig Zarten,
Euch zu seligem Geschick
Dankend umzuarten!
Werde jeder bess're Sinn
Dir zum Dienst erbötig;
Jungfrau, Mutter, Königin,
Göttin, bleibe gnädig!

Kehren wir nun zu Mephistopheles zurück, so endigt also für ihn das Drama mit einer großen Niederlage. Er ist denn auch in sehr gedrückter Stimmung, seine letzten Äußerungen sind Ausrufe grimmigsten Unmuts:

Mir ist ein großer, einz'ger Schatz entwendet,
Die hohe Seele, die sich mir verpfändet,

Die haben sie mir pfiffig weggepascht.
Bei wem soll ich mich nun beklagen?
Wer schafft mir mein erworbnes Recht?
Du bist getäuscht in deinen alten Tagen,
Du hast's verdient, es geht dir grimmig schlecht!
Ich habe schimpflich mißgehandelt,
Ein großer Aufwand, schmählich, ist verthan. —

Von hieraus gesehen, erhält die Dichtung den Charakter einer Komödie, deren Held Mephistopheles ist: sein Unternehmen, den Faust zu gewinnen, schlägt, so schlau er es anlegt und so groß anfänglich der Erfolg ist, zuletzt völlig fehl; die Wette, die er dem Herrn so zuversichtlich angeboten, ist verloren, und „in seines Nichts durchbohrendem Gefühl" zieht er ab. Seine Figur erhält hierdurch jene Beimischung des Komisch-Possenhaften, die sie mildert und menschlicher, damit auch dramatisch brauchbarer macht. Er ist zwar ein abgründlich gemeiner und schlechter Gesell, er ist auch ein witziger und geriebener Bursche, aber zugleich ist er doch der „dumme Teufel", wie ihn die Teufelsgeschichten des Mittelalters darzustellen lieben, der zuletzt als der Geprellte davonschleichen muß. Und er selbst hat davon ein Bewußtsein; er hat durch die ganze Dichtung hindurch Anfälle von humoristisch-ironischer Selbstverhöhnung. So vor allem am Schluß:

Wie wird mir! Hiobsartig, Beul' an Beule,
Der ganze Kerl, dem's vor sich selber graut,
Und triumphirt zugleich, wenn er sich selbst durchschaut!

Aber schon am Anfang stellt er sich dem Faust, auf dessen Frage nach seinem Wesen, gleich vor „als einen

Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft". Und er fügt dem Räthselwort, freilich beinahe allzu offenherzig, gleich erläuternd hinzu, daß alle seine Anschläge, der Welt beizukommen, mit Wellen, Stürmen, Erdbeben, Brand umsonst gewesen seien.

Und dem verdammten Zeug, der Tier- und Menschenbrut,
Dem ist nun gar nichts anzuhaben.
Wie Viele hab' ich schon begraben,
Und immer circulirt ein neues Blut.
So geht es fort, man möchte rasend werden!

Und so teilt sich denn dem Zuschauer dieser großen Komödie von Anfang an die Zuversicht mit: was immer geschehen mag, am Ende kann es nicht schlimm ablaufen. Mag Faust unter der Anleitung des höllischen Gesellen manchen schlimmen Weg gehen — „es irrt der Mensch, so lang er strebt" — zuletzt wird er sich doch zurechtfinden und der Teufel wird am Ende beschämt bekennen müssen:

Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange
Ist sich des rechten Weges wohl bewußt.

Ja, der Satan gehört schließlich auch mit zu den Dienern des Herrn, auch er muß, ein Diener wider Willen, Gottes Zwecke fördern, wie er sich denn auch im Prolog zu dem himmlischen Hoftag einstellt und unter das „Gesinde" mischt. Gott kann eben allerlei Diener brauchen; als Versucher zum Bösen schafft der Satan dem Menschen die Gelegenheit, sich frei und mit ganzem Wesen und Willen für Gott den Herrn zu entscheiden. Wie einst Hiob, so wird Faust durch den Satan anfangs dem Herrn entfremdet, zuletzt ihm ganz gewonnen.

Das Gute vermag nur im Kampf mit dem Bösen sich innerlich zu vollenden.

Die Dichtung wäre demnach ein großer Lobgesang zur Ehre Gottes. Gottes Macht und Herrlichkeit, wie sie im Prolog von den Engeln an den Werken der Natur in ihrem ewigen Gang gepriesen werden, stellen sich neu und wunderbarer in der Führung des Menschen und des menschlichen Geschlechts dar. Trotz oder eben durch des Lebens labyrinthisch irren Lauf wirkt sich doch der göttliche Wesenskern zur inneren Vollendung aus; die Vereinigung mit dem Göttlichen, die Rückkehr zum Urquell bleibt bei allen Irrungen und Trübungen das Ziel des Geistes: inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. In diesen Hymnus auf die Erlösung durch die Liebe von oben, auf den Wiedergewinn des anscheinend Verlorenen für das Reich des Reinen, Guten und Seligen klingt die Dichtung aus. Ihr Thema wäre, mit der Formel des religiösen Glaubens, die Macht der Sünde und die größere Macht der göttlichen Liebe. Die alte Faustsage, die, im 16. Jahrhundert, zur Zeit der größten Herrschaft des Teufelsglaubens auf Erden entstanden, den Teufel die Partie gewinnen läßt, ist darin umgedichtet im Sinne der allgemeinen Wiederbringung, die denn doch auch auf dem Boden des Evangeliums, der frohen Botschaft von der Überwindung des Teufelsreichs auf Erden durch das Gottesreich, gewachsen ist, wenn sie auch nicht unter die kirchlichen Glaubensartikel aufgenommen ist.

III.

Wir versuchen nun diese Gedanken aus der Sprache der Poesie und der Religion in die Sprache der philosophischen Prosa umzusetzen; natürlich nicht in der Meinung, als ob damit erst das Wesentliche der Dichtung ausgesprochen würde; die echte Dichtung ist so wenig als das Leben selbst hinterherkommende Illustration zu philosophischen Gedanken. Aber wie das Leben Anlaß giebt, sich Gedanken darüber zu machen, so die Dichtung. In diesem Sinne können wir nun sagen: der Gegenstand der Faustdichtung ist der Gegensatz und Kampf der beiden in der menschlichen Natur angelegten Seiten, der geistig-sittlichen und der sinnlich-begehrlichen Seite. Die letztere zieht zum sinnlichen Genießen und Behagen, sie strebt der Anstrengung, dem Kampf, dem Leiden auszuweichen. Die Andere wird von hohen Vorstellungen von Menschenwürde und Menschheitsbestimmung angezogen; sie führen zur Arbeit, zum Kampf, zur Aufopferung für Ideen und Ideale.

Den beiden Seiten des menschlichen Wesens entsprechen zwei Formen der Lebensanschauung und der Moralphilosophie: der ethische Idealismus und der ethische Materialismus. Jener setzt die Aufgabe des Lebens in die Ausbildung und Bethätigung der Kräfte des geistigen Selbst; den Geist frei und stark machen, die sinnliche Seite des Wesens und die Natur draußen dem Dienst der Vernunft unterwerfen und zubereiten, das ist es, wodurch das Leben allein wahren Wert gewinnt. Dieser ethische Idealismus läuft aus in den

metaphysischen Idealismus; er treibt aus sich hervor den Glauben an die absolute Bedeutung des Guten in der Welt, den Glauben an Gott und das Göttliche. Der ethische Materialismus dagegen setzt in die Befriedigung des Sinnenwesens, in das gesättigte Wohlgefühl der Triebe das höchste Gut; die Intelligenz oder Vernunft ist ihm ein Mittel oder Werkzeug zu diesem Ziel; auch die Sitte und Sittlichkeit wird auf die Nützlichkeit für die Erhaltung und Durchsetzung des sinnlich-begehrlichen Ich zurückgeführt. Er mündet in den metaphysischen Materialismus, die Ansicht, daß die Wirklichkeit ein sinnloses Spiel sinnloser Kräfte sei, den Atheismus.

Mephistopheles ist die Verkörperung dieses ethischen Materialismus. Er stellt dar nicht die sinnlich-animalische Seite der Natur, sondern ein Prinzip; er ist die Inkarnation eben jenes perversen Prinzips der Herabwürdigung des Geistes zum Dienst der sinnlichen Lüste. Die Sinnlichkeit als solche ist natürlich; wie die Natur überhaupt ein Wirkliches ist und als solches weder gut noch böse, so auch die Natur im Menschen: die Sinnlichkeit und ihre Triebe sind nichts Verwerfliches. Erst die Verkehrung, die das Höhere dem Niederen, den Geist der Sinnlichkeit grundsätzlich unterordnet und dienstbar macht, macht den bösen Willen aus. Diese Perversität ist verkörpert im Mephistopheles. Das Geistige, die Intelligenz, das ist seine Philosophie, ist zu doppeltem Gebrauch: einerseits die sinnlichen Lüste durch Raffinement zu steigern, so vor allem die Geschlechtslust. So belehrt er den Faust; er selbst hat eigentlich keine Sinnlichkeit, er ist bloß Geist, sein Genuß ist die Freude an der Ver-

führung der Menschen zur Perversität, er genießt eigentlich nur das Spirituelle an der Sünde. Andererseits dient ihm der Verstand dazu, alles Höhere weg zu sophistisieren; er braucht seinen Scharfsinn und Witz und seine weltkundige Erfahrung dazu, die menschlichen Dinge von der Kehrseite zu zeigen: im Grunde kommt doch Alles nur darauf hinaus: ut ventri bene sit et iis quae sub ventre sunt. Die Sardanapalische Grabschrift, von einem Griechen auf den König der Schwelger gemacht, könnte den Mephisto zum Verfasser haben:

Mein ist, was ich gegessen, getrunken und in der Liebe
Süßes genoß; was sonst für groß gilt, laß ich dahinten.

Faust dagegen ist ein wirklicher Mensch; in ihm sind beide Seiten der menschlichen Natur. Zwei Seelen wohnen, wie er sagt, in seiner Brust:

Die Eine hält in derber Liebeslust
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die Andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Er erlebt in sich ganz das, was die mittelalterliche Philosophie, an der Hand platonischer und christlicher Gedanken, in der Anschauung konstruirt hat: der Mensch, halb Tier, halb Engel, steht mitten zwischen zwei Welten, der oberen und der unteren, dem mundus coelestis und dem mundus infernus. Beide machen auf ihn Anspruch, nach beiden zieht es ihn hin. Sein irdisches Leben ist der Kampf der beiden Tendenzen in ihm, ein Kampf, der zugleich der Kampf der oberen und der unteren Mächte außer ihm um seine Seele ist. Die himmlischen und die höllischen Mächte, Geister von oben und Dämonen des

Abgrunds, begleiten mit steter Aufmerksamkeit und förderndem Eingreifen den Kampf der aufwärts und der abwärts gerichteten Tendenzen in seiner Natur. Goethe hat diese Anschauungen als Scenerie seiner Dichtung untergelegt: der Streit zwischen Himmel und Hölle um Fausts Seele, ausgekämpft in Fausts Brust, anfangs mit wechselndem Glück, endigend mit dem schließlichen Sieg des Göttlichen.

Und so können wir nun den Grundgedanken der Dichtung mit der Formel aussprechen: das Gute ist stärker als das Böse; die geistig-sittliche Seite der Menschennatur ist stärker als die sinnlich-begehrliche und ihre Sophistik. Das ist wenigstens das Normale; die mephistophelische Anthropologie, die das Gegenteil behauptet, hat keineswegs recht.

An zwei typischen Fällen wird uns dies vorgestellt. In Gretchen ist es die objektive Sittlichkeit, der natürliche, unreflektirte, aber durch Sitte und Glauben gebildete Sinn für das Reine und Gute, der sie das Böse mit sicherem Instinkt erkennen und verabscheuen läßt. Eine trotzdem erlittene Infektion mit dem Unreinen wird bald mit bitteren Schmerzen empfunden und ausgestoßen.

Goethes Anschauung von dem Wesen des Weiblichen, seine Verehrung der reinen Weiblichkeit ist in der wunderbaren Gestalt Gretchens verkörpert. Gretchen haßt und verabscheut instinktiv den Mephistopheles, sein bloßer Anblick giebt ihr einen Stich ins Herz. Das Wesen des Weibes ist der Gegenpol gegen die feindseligen, zerstörenden Triebe, gegen das Element der Empörung, der Vernichtung und Verneinung, das im Leben des Mannes

eine so bedeutsame Rolle zu spielen pflegt. Das Leben des Weibes ist nicht auf Hochmut, Kampf, Unglaube, Verachtung gestellt, sondern auf Demut, Liebe, Glaube, Verehrung. Und damit ist das Weib die sittliche Substanz des Menschentums, die ewige Quelle alles Lebens.

Anders Faust, der Mann. Er reißt sich von der Substanz des Allgemeinen los und setzt sich ihm als Individuum entgegen. Neben hohen geistigen Kräften sind in ihm leidenschaftlich heftige Begierden, maßloses Verlangen nach allem Höchsten und Tiefsten, und zu alledem ein scharfer, kalter Verstand, der mit skeptischer Reflexion dem Lebendigen entgegentritt. Dieser ist es eigentlich, den der Dichter in der Gestalt des Mephisto dem Faust als ihm angeschmiedeten Gesellen zur Seite giebt. Alle jene spöttischen Reden des Mephistopheles sind Reflexionen, mit denen der Schalk in Fausts eigener Brust, der durch negative Stimmungen genährte Geist des Nihilismus, die höheren Bestrebungen niederzuringen sucht: mit dem Erkennen, mit der Wahrheit, mit den geistigen Gütern ist es überhaupt nichts; Genuß, Besitz, Macht, Selbstdurchsetzung, die du darüber versäumst, sie sind doch eigentlich das Reelle. Sittlichkeit, Glaube, Unschuld sind Ammenmärchen, von Priestern und Philosophen zu Dogmen und metaphysischen Lehrsätzen aufgeputzt. Die Natur weiß nichts davon; sie spricht durch die Triebe, und die sind das Wahre und Wirkliche; hat also Gott die Natur gemacht, nun, so hat er uns den Weg deutlich genug gezeigt:

Der Gott, der Bub und Mädchen schuf,
Erkannte gleich den edelsten Beruf,
Auch selbst Gelegenheit zu machen.

Und nun gar Reue und Gewissensbisse, die reine Thorheit: sie ist die Erste nicht! Das ist der Lauf der Welt! Was wird sich ein kraftvoller Mann, ein Uebermensch daraus machen, wenn zufällig so ein Geschöpfchen seine Bahn kreuzt und dabei zu Schaden kommt!

Aber diese satanische Stimme in seinem Innern vermag das bessere Ich nicht zu unterdrücken. Weder gelingt es ihr, ihm Geschmack an den niederen Genüssen der Sinnlichkeit beizubringen, noch kann sie hindern, daß das anfangs so leichthin angeknüpfte Verhältnis zu Gretchen zu einer tiefen und wahren Liebe wird. Und dann erhebt sich mit Macht die Lust an der Betrachtung, die Sehnsucht nach dem Schönen, nach Maß und Ordnung, der Drang zu schaffender, fruchtbarer, dauernder, gemeinnütziger Thätigkeit. So erhält sich und steigt siegreich empor die Gott und dem Göttlichen zugewendete Seite in Fausts Wesen. Dem mephistophelischen „Nein" setzt sein eigentliches und wahres Ich immer wieder ein kräftiges „Ja" entgegen: die Welt und die Menschenseele sind nicht vom Teufel und nicht zum Teufel, dem Verderber und Lügner, sondern von Gott zu Gott.

Thomas Carlyle, Goethes Verehrer und Interpret, erzählt im „Sartor Resartus" ein inneres Erlebnis, von dem er den Anfang eines neuen Lebens in sich datirt. Unglücklich und sich elend und ausgestoßen fühlend, ging er einmal als junger Mann an einem der schwülen Hundstage die schmutzige und heiße Straße von Edinburgh nach Leith hinunter. „Da mit einem Male stieg eine Idee in mir auf, und ich fragte mich: Wovor fürchtest du dich eigentlich? Willst du ewig klagen und winseln,

verächtlicher Zweifüßler? Was ist die Totalsumme des Schlimmsten, das dir bevorsteht? Tod? Wohlan Tod, und sage auch die Qualen Tophets (des Molochaltars im Thal Hinnom) und alles dessen, was der Mensch oder der Teufel wider dich thun will oder thun kann! Hast du kein Herz? Kannst du nicht alles, was es auch sei, erdulden und als ein Kind der Freiheit, obschon ausgestoßen, Tophet selbst unter deine Füße treten, während es dich verzehrt? So hatte die Donnerstimme des ewigen Nein gebieterisch alle Winkel meines Seins durchtönt, und nun stand mein ganzes Ich in angeborener gottgeschaffener Majestät auf und erhob mit Nachdruck seinen Protest. Das ewige Nein hatte gesagt: Siehe, du bist vaterlos, ausgestoßen und das Weltall ist mein (des Teufels), worauf mein ganzes Ich antwortete: Ich bin nicht dein, sondern frei, und hasse dich auf ewig"*). — Das ist, in einen heroischen Augenblick zusammen gezogen, die Summe von Fausts Leben. —

Und nun können wir, im Sinne der Dichtung über das Wesen des Bösen weiter philosophirend sagen: Das Böse, wie es als das Unkräftige und zuletzt Ausgestoßene hier vorgestellt wird, ist seinem Wesen nach überhaupt ein Nichtiges, Negatives, Nichtseiendes, nicht aber ist es ein positiv Seiendes. Das Übel und das Böse ist nicht ein an sich Wirkliches, sondern der an dem Wirklichen haftende Gegensatz zum Wirklichen. An Platonisch-Aristotelische Gedanken anknüpfend, die bei Augustin, und anders

*) Sartor Resartus, übersetzt und mit einer Biographie versehen von Thomas A. Fischer. 1882. Bd. II, S. 145 f.

bei Spinoza und Leibniz wieder aufleben, können wir auch sagen: Das Wirkliche ist das Gute, Wirklichkeit und Vollkommenheit (realitas und perfectio) fallen zusammen. Das Schlechte ist nur in der Form des Mangels, des Nichtseins (privatio, στέρησις), nicht aber als ein Seiendes.

Der Dichter deutet wiederholt auf solche Betrachtung hin. So läßt er gleich am Anfang den Mephistopheles sich über sein eigenes Wesen aussprechen: „Ich bin der Geist, der stets verneint;" oder gleich darauf: „Das Nichts, dem sich das Etwas entgegenstellt." Und in einem Gespräch über das Dämonische mit Eckermann (2. März 1831) antwortete Goethe auf Eckermanns Frage: ob nicht auch der Mephistopheles dämonische Züge habe? „Nein, der Mephistopheles ist ein viel zu negatives Wesen, das Dämonische aber äußert sich in einer durchaus positiven Thatkraft." In der That, hierin fehlt es ihm durchaus; er hat gar keine schöpferische Kraft, er kann nichts Wirkliches zu Stande bringen, nicht einmal den Trank in der Hexenküche:

Der Teufel hat sie's zwar gelehrt,
Allein der Teufel kann's nicht machen.

Nur durch parasitische Einwohnung im Menschen gewinnt der böse Geist, auch nach dem Volksglauben, die Fähigkeit, etwas Wirkliches zu machen, durch Zauberei und Hexen. Was Mephistopheles aus sich selber hervorbringen kann, das ist Täuschung und Blendwerk. Gott schafft das Wirkliche, der Teufel, sein Affe, den Schein. Von Auerbachs Keller an bis zu der Schlacht, die er dem Kaiser gewinnt (II, 4. Akt), glänzt er als Virtuos in der Kunst

der Augenverblendung, als Zaubermeister des Scheins. Und wie er das Wirkliche nicht schaffen kann, so kann er es auch nicht vernichten. Er verwirrt, verführt, vernichtet mit wegwerfenden Reden, aber in Wirklichkeit kann er dem Etwas, „dieser plumpen Welt", wie er verdrießlich schilt, nichts anhaben. Er macht immer neue Anläufe, um zuletzt immer wieder getäuscht zu werden. So ist das Böse das Nichtige, das Nichts.

Aber wie kommt denn das Böse in die Welt, wenn es doch in Wahrheit nichtig und nichts ist? Vielleicht kann man im Sinne des Dichters hierauf antworten: durch das menschliche Bewußtsein, in dessen Natur es liegt, in Gegensätzen sich zu bewegen. Gottes Denken liegt jenseits der Gegensätze, aber für das menschliche Denken, Fühlen und Urteilen ist die Form des Gegensatzes eine Schranke, von der es sich nicht loslösen kann. Wir können das Sein nicht denken ohne das Nichtsein, das Ja nicht ohne das Nein, die positiven Größen nicht ohne die negativen, die Zusammenfügung nicht ohne die Auflösung, das Leben nicht ohne den Tod, die Lust nicht ohne den Schmerz, das Schöne nicht ohne das Häßliche, und so das Gute nicht ohne das Böse. An sich subsistirt das Positive, das Wirkliche, das Gute, aber an ihm hängt wie sein Schatten, das Negative, Nichtige, Böse.

Natur sei, wie sie sei!
's ist Ehrenpunkt, der Teufel war dabei!

sagt Mephistopheles in den kosmogonischen Erörterungen am Anfang des vierten Aktes des zweiten Teils, ohne Gewalt und Zerstörung keine Neuschöpfung, so die logisch-metaphysische Notwendigkeit des Bösen andeutend.

Auf gewisse Weise können wir aber diese logisch-metaphysische Notwendigkeit auch in eine teleologische umsetzen. Der Gegensatz ist der Wirklichkeit unentbehrlich, denn er ist das treibende Prinzip des Fortschrittes. So spricht es der Herr im Prolog im Himmel für die menschliche Welt aus:

Des Menschen Thätigkeit kann allzu leicht erschlaffen.
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh'.
Drum gab ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt und muß, als Teufel, schaffen.

Am Gegensatz wird das Wirkliche seiner selbst und seines Wesens inne; der Gegensatz treibt es, ganz es selbst zu werden. Am sichtbarsten in der moralischen Welt: am Bösen wird das Gute seiner selbst inne und gewiß. So Gretchen; durch ihren Fall kommt sie zum Bewußtsein ihres Wesens und wird nun durch Buße und Läuterung zu einer höheren Stufe sittlicher Reinheit und Vollkommenheit erhoben; hinfort ist sie vor Anwandlungen des Unreinen für immer geschützt. Und zugleich hat sie durch den eigenen Fehltritt gelernt, was sie vorher nicht kannte, barmherzige, vergebende Liebe: „Wie konnt' ich sonst so tapfer schmählen!" Der Bruder zeigt in den grausamen Scheltworten, womit er sterbend die Schwester peinigt, diese harte Selbstgerechtigkeit des nach den üblichen Moralvorstellungen sittlichen Menschen, in schärfster Ausprägung. Und endlich hat sie selbst in der erlangten Vergebung göttlicher Barmherzigkeit eine höhere Seligkeit gefunden, als das Wohlgefühl der natürlichen sittlichen Gesundheit, wie ihr Gebet in der Schlußscene des zweiten Teils zeigt. Und so verstehen wir das Wort des Evangeliums, daß im

Himmel Freude ist über einen Sünder, der Buße thut, mehr als über neunundneunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen. Durch die Sünde hindurch geht der Weg zur Erlösung, zu voller Freiheit, Selbstgewißheit und Seligkeit.

So wird auch Faust seines Wesens und seines Weges gewiß durch seine Orientirung am Gegensatz. An dem Gemeinen geht ihm das Reine, an dem Häßlichen und Fratzenhaften das Schöne, an dem Unsinnig-Absurden das Wahre und Vernünftige auf; so lernt er an dem müßigen Genießen das rüstige Streben, an dem sinnlosen Zerstören die schaffende Thätigkeit in ihrem wahren Wesen und Wert erkennen. Er braucht lange dazu, länger als Gretchen, weil sein Wesen so unendlich viel reicher, vielseitiger, komplizirter ist; was der ganzen Menschheit zugedacht ist, muß er in seiner Person durchmachen. Dafür heißt es am Schluß von ihm: „Doch dieser hat gelernt, er wird uns lehren." Er ist alle die unendlichen Wege des Lebens, auch die Irr- und Abwege gegangen; und so hat er freilich eine reichere und tiefere Einsicht in seinen Inhalt gewonnen als Einer, der sein Lebenlang auf der ebenen Straße geblieben ist.

Dasselbe, was uns so im Einzelleben entgegentritt, die Notwendigkeit des Gegensatzes, das kehrt auch in der großen geschichtlichen Welt wieder; der Widerspruch ist ein unentbehrliches Element der Entwicklung. Am Gegensatz orientirt sich jede geistige Richtung über sich selbst; der Gegensatz treibt sie durch den Widerspruch zur vollkommenen Entwicklung ihres Wesens. Am Heidentum, dem Heidentum außer ihm und in ihm, ist das

Volk Israel, am Barbarentum das Hellenentum seiner selbst inne und gewiß geworden. Und können wir unsere Welt ohne ähnliche Gegensätze denken? Was bliebe, wenn alle sozialen, politischen, religiösen, philosophischen Gegensätze ausgelöscht wären? Sie hassen und bekämpfen sich; aber ohne den Kampf kein Leben. Ohne Kampf mit dem Gegensatz wird jeder geistige Gehalt matt und unwirksam. Die allgemein anerkannten Wahrheiten sind langweilig, die unbedingt geltende Form in Kunst und Dichtung wird zur konventionellen Schablone. Der Gegensatz wirkt erregend, herausfordernd, Kräfte weckend. Man denke an die Zeit, in die Goethes Jugend fiel: die Aufklärung hatte sich siegreich durchgesetzt; sie war im Begriff, auf ihren Lorbeeren einzuschlafen; die Welt war so vernünftig, so klar, so gemeinnützig geworden, daß es keine Geheimnisse für den erleuchteten Verstand mehr gab. Da brachte der Genius des deutschen Volkes jene Jugend hervor, die mit Sturm und Drang in das friedliche Philisterleben der Gottsched und Nicolai einbrach. Und erleben wir nicht im Augenblicke Ähnliches? Der Klassizismus hatte sich befriedigt auf das Faulbett gelegt, im Alleinbesitz des Idealismus und der Schönheit, da brach der sogenannte Naturalismus herein, dem Konventionellen und Anerkannten überall den Krieg erklärend, dem geltenden Schönen das Unerhörte und Unmögliche, das Häßliche und Entsetzliche entgegenhaltend. Und nun ist wieder Leben und Bewegung da. Wobei sich denn auch hier das Wort bewähren wird, das Goethe dem Mephistopheles über den vom Neuesten, von romantischer Philosophie und Poesie trunkenen Baccalaureus, der dies ewig

Neue stürmischer Jugend repräsentirt, in den Mund legt:

Wenn sich der Most auch ganz absurd gebärdet,
Er giebt zuletzt doch noch 'nen Wein.

Und nicht minder bedarf die Welt der großen geschichtlichen Lebensformen, bedürfen Staat und Kirche des Widerspruchs, des Kampfes, der revolutionären Neuerung. Als die römische Kirche sich ganz durchgesetzt hatte, ihr Glaube unbedingt galt, der Klerus im Besitz und in der Macht sich sonnte, da erstarrte sie innerlich, wurde hart und herrschsüchtig, satt und träge. Der große Sturm, den Luther entfesselte, befreite die Kräfte und ließ neues religiöses Leben aufgehen, auf beiden Seiten. Und ähnlich war die Wirkung der großen politischen Umwälzung, wodurch am Ende des vorigen Jahrhunderts das alte dynastische Staatswesen zuerst in Frankreich, dann in ganz Europa zertrümmert wurde: aus den Ruinen blühte neues Leben. So ist, was als Zerstörung erscheint — Goethe sah es doch auch bei der französischen Revolution, so widerwärtig sie ihm war — die Bedingung neuen, lebendigen Lebens. Wie im natürlichen Leben, nach einem Wort Goethes, der Tod der Kunstgriff der Natur ist, viel Leben zu haben, so ist der Umsturz, die Revolution ihr Kunstgriff, lebendiges und mannigfaltiges geschichtliches Leben zu heben.

Nach Allem: das Feindliche, das Böse, das Zerstörende gehört doch mit zur Wirklichkeit, sie konnte nicht sein ohne das „Andere"; es ist, mit Aristoteles zu reden, ein „aus der Voraussetzung Notwendiges": sollte diese Welt, dieses Leben, dieses menschlich-geschichtliche Dasein

überhaupt sein, so mußte es das Element „des Andern" in sich aufnehmen. Eine irdisch-menschliche Geschichte ist ohne den Gegensatz, ohne das Böse nicht möglich. Der Himmel enthält es nicht; eben darum giebt es im Himmel keine Geschichte. Das himmlische Leben beginnt mit dem „jüngsten Tag", der die Geschichte beschließt.

Die ganze Dichtung könnten wir hiernach auch als eine poetische Theodicee bezeichnen, als eine Rechtfertigung Gottes wegen des Übels in der Welt. Das Übel und die Zerstörung, die Sünde und das Böse, sie sind unentbehrlich: du kannst die Welt nicht ohne sie denken, und du könntest, wie du bist, eine Welt ohne sie nicht ertragen. Also schicke dich drein, und kämpfe den Kampf des Lebens als ein Mann; ein Mensch sein, heißt ein Kämpfer sein. Es giebt einen Standpunkt jenseits des Kampfes, jenseits der Unruhe des Werdens und Vergehens, jenseits auch von gut und böse; das ist der Standpunkt des Ewigen und All-Einen; für Gott sind alle Disharmonien in eine große Harmonie aufgelöst. Du aber stehst im Diesseits, sieh zu, daß du auf der rechten Seite, auf der Seite des Guten und Wirklichen, nicht des Nichtigen und Bösen stehst!

Mephistopheles spricht einmal in einem jener Augenblicke höherer Erleuchtung, die ihm eigen sind, die Wahrheit aus:

Glaub' unser einem, dieses Ganze
Ist nur für einen Gott gemacht;
Er findet sich in einem ew'gen Glanze,
Uns hat er in die Finsternis gebracht,
Und Euch taugt einzig Tag und Nacht.

IV.

Zum Schluß möchte ich noch andeuten, wie diese Gedanken der Faustdichtung aus der Lebensanschauung, ja aus dem Wesen Goethes selbst hervorgewachsen sind.

Der durchgehende Grundzug der Goetheschen Lebensstimmung ist der Glaube an die menschliche Natur. Was er einmal gegen Eckermann, von seiner Jugend redend, ausspricht: „Ich glaubte an Gott, an die Natur, an den Sieg des Edlen über das Schlechte" (4. Januar 1824), das geht als die Summe seines Glaubens durch alle seine Äußerungen über göttliche und menschliche Dinge hindurch. Von den religiösen Kreisen, mit denen er in den Jugendjahren zeitweilig in enger Verbindung stand, wurde dieser Glaube, wie er dort fortfährt, als allzu einfach ungenügend befunden; außer andern dogmatischen Artikeln vermißten die Freunde darin vor allem den Glauben an die absolute Verderbtheit der menschlichen Natur; sie schalten seine Ansicht Pelagianismus. Aber Goethe ließ sich nicht irre machen. Ist das Christentum der Glaube an die absolute Verderbtheit überhaupt und der menschlichen Natur im besonderen, so kann es nicht seine Religion sein, so will er vielmehr als als „decidirter Nichtchrist" verharren. Es ist das der entscheidende Punkt für seine Stellung zum Christentum. Ein negatives, angstvolles, naturscheues Christentum, wie das des Puritanismus, ein Christentum, dem der Wissenstrieb verdächtig ist, die Freude am Schönen zur Welt und ihrer Lust gehört, ein Christenthum, das an den Teufel so gut glaubt, als an Gott, dem die Macht des Teufels schließlich größer

ist, als die Macht Gottes — wie könnte sonst die große Masse der Menschheit, gegen Gottes Willen, aber nach des Teufels Willen, ewig verloren gehen? — ist ihm unerträglich und verhaßt.

Aber vielleicht ist das auch nicht das wirkliche, echte Christentum, nicht das Christentum Jesu. Schiller deutet einmal seine Ansicht vom Christentum in einem Brief an Goethe (17. August 1795) an: der eigentümliche Charakter dieser Religion liege in nichts Anderem „als in der Aufhebung des Gesetzes, des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also, in seiner freien Form, Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen, und in diesem Sinne die einzige ästhetische Religion; daher ich es mir auch erkläre, warum diese Religion bei der weiblichen Natur so viel Glück gemacht und nur in Weibern noch in einer erträglichen Form angetroffen wird." Dem stimmt Goethe lebhaft zu; ein Christentum ohne Nötigung, an eine Nebenallmacht des Satans zu glauben, ohne die Forderung, den Glauben an die Offenbarung Gottes in der Natur und der Geschichte aufzugeben, ein Christentum des Vertrauens und der Liebe zu Gott und den Menschen, das will er sich wohl gefallen lassen, das weiß er sich, wie es vor allem auch die „Wanderjahre" zeigen, auf seine Art anzueignen. Wobei denn dahingestellt bleiben mag, ob nicht im alten Christentum von dem Gegensatz zur Welt und zur Natur doch mehr war, als Schiller sieht; jede Zeit eignet sich eben das Christentum auf ihre Weise an. Und das wird denn ja nicht nur das Recht

jeder Zeit, sondern auch der Wille dessen sein, der den „jüngsten Tag" über die Erwartung der ersten Christen hinaus so lange verschoben hat.

Auf dem Boden dieser Grundanschauung ist nun auch Goethes Ansicht vom Wesen des Bösen erwachsen: es giebt kein absolut Böses, das Böse ist eigentlich nicht ein Seiendes, sondern eine zufällige, beschränkte Ansicht des Seienden. Schon in einer der Rezensionen aus dem „Frankfurter General-Anzeiger" vom Jahre 1772 findet sich hierüber eine bezeichnende Äußerung. Er bemerkt zu dem angezeigten Werk („Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung"; sie sind von Haller und richten sich nach Goethes Wort „gegen die stolzen Weisen unseres Jahrhunderts", die in Gott noch etwas Anderes als den Strafrichter des schändlichen Menschengeschlechts sehen, die da glauben, das Geschöpf seiner Hand sei kein Ungeheuer und sich vielleicht gar vermessen zu hoffen, er werde nicht in alle Ewigkeit strafen"): „Ich gebe den Fanatikern zu bedenken, ob es dem höchsten Wesen anständig sei, mit Verfolgungsgeist zu behaupten, daß das, was Gott von uns als gut und böse angesehen haben will, auch vor ihm gut und böse sei, oder ob das, was in zwei Farben für unser Auge gebrochen wird, nicht in einen Lichtstrahl für ihn zurückfließe."

Dem hier ausgesprochenen Gedanken, daß der Unterschied des Guten und Bösen nicht ein absoluter sei, daß es über dem Standpunkt des Menschen einen höheren Standpunkt geben könne, von dem dieser Unterschied zu einem relativen herabsinke, begegnete Goethe dann als einem der Grundgedanken in Spinozas Ethik wieder.

Bonum et malum, gut und böse, so wird im Anhang zum ersten und im Vorwort zum vierten Buch der Ethik ausgeführt, sind bloß modi imaginandi, Begriffe, die nur der unadäquaten Vorstellung, nicht dem adäquaten Denken angehören. Für eine Philosophie, die alle Dinge als ewige Folgen aus dem ewigen Wesen Gottes betrachtet, giebt es nur Wirkliches von verschiedenem Wirklichkeitsgehalt oder verschiedenen Graden der Vollkommenheit. Der Begriff des Schlechten entsteht dadurch, daß wir das Ding in Vergleichung mit anderen betrachten. Aber dies Zurückbleiben hinter einem andern in unserer Vergleichung ist nicht eine Eigenschaft des Dinges, sondern nur eine ihm zufällig angeheftete Beziehung. Für Gott, der die Dinge sieht, wie sie an sich sind, ist Alles vollkommen, giebt es ein Schlechtes überhaupt nicht; und hätte der menschliche Geist nur adäquate Vorstellungen, so würde auch er den Begriff des Schlechten nicht bilden. — Es ist dieselbe Betrachtung, der Spinoza auch den Begriff des Unwahren oder Falschen unterstellt: der Irrtum ist nichts Positives, die falsche Vorstellung ist nicht durch ihren positiven Inhalt, sondern durch ihren Mangel falsch, die halbe Ansicht, die für die vollständige genommen wird, ist das Falsche. Und auch hierin stimmt Goethe mit Spinoza zusammen: der Irrtum ist halbe Wahrheit, er liegt auf dem Weg zur Wahrheit, wie er es dem Mephistopheles in den Mund legt:

Wenn du nicht irrst, kommst du nicht zu Verstand.

Oder, wie er ein andermal die Sache ausdrückt:

Dieses sind die wahren Weisen,
Die durch Irrtum zur Wahrheit reisen.

Beiden, Spinoza und Goethe, ist diese positive, optimistische Weltanschauung auf dem Boden ihres persönlichen Wesens erwachsen. Sie sind positive, auf Erkennen, Bilden und Wirken gerichtete und ihres Thuns sich freuende Geister. „Bene agere et laetari," Gutes thun und dessen froh sein, diese Formel der Ethik Spinozas drückt nicht nur eine Maxime, sondern den wirklichen persönlichen Habitus beider aus. Die negativen Affekte und Willensbestimmtheiten, Zorn, Haß, Neid, Hochmut, Verachtung, Hohn, aber auch Mitleid, Reue, deren Unwert Spinoza im vierten Buch der Ethik mit solchem Eifer nachzuweisen sich angelegen sein läßt, sind auch seinem Leben fremd geblieben oder fremd geworden. Seine Ethik drückt wirklich seine tiefsten Lebenserfahrungen aus: er haßt und verachtet nicht, sondern sucht die Dinge in ihrer Notwendigkeit zu erkennen, er betrachtet die Menschen und die menschlichen Affekte mit der leidenschaftslosen Ruhe des Naturforschers und Arztes, oder, mit seinem eigenen Ausdruck, wie der Mathematiker Linien und Dreiecke betrachtet. Er kann das, denn er glaubt an das Gute, an die Vernunft; er glaubt, daß die wahre Erkenntnis wachsen, die Gewalt der Affekte überwinden und die Menschheit zu immerer höherer Klarheit, Freiheit und Macht führen wird.

Ganz so ist Goethes Wesen auf das Positive, auf Erkennen und Anerkennen des Wirklichen gerichtet. Betrachten und Schaffen ist seine Lust. Die Leidenschaft des Verurteilens und Richtens ist ihm fremd und immer fremder geworden. Er hat die negativen Affekte, Feindschaft, Haß, Verachtung, Neid, Hochmut, Reue aus seinem

Wesen ausgeschieden. Es ist die innere Form seines eigenen Lebens, die er in jenen Versen ausdrückt:

Willst du dir ein hübsch Leben zimmern,
Mußt ums Vergangne dich nicht bekümmern,
Und wäre dir auch was verloren,
Mußt immer thun wie neu geboren.
Was jeder Tag will, sollst du fragen,
Was jeder Tag will, wird er sagen.
Mußt dich am eig'nen Thun ergötzen,
Was Andre thun, das wirst du schätzen.
Vor Allem keinen Menschen hassen!
Und das Übrige Gott überlassen.

Kein Wunder, daß bei solcher Art Goethe allen denen, die in Zorn, Haß und Verachtung leben, kalt und gefühllos schien. So schalten ihn die Parteimänner: er haßt und verachtet nicht, kann also auch nicht lieben; so die Patrioten: er hätte doch mindestens Napoleon und die Franzosen hassen sollen. Aber er konnte und wollte nicht hassen; dieser einzige gewaltige Mann ist ihm vielmehr ein Gegenstand bewundernden Erstaunens, daß solche dämonischen Kräfte des Wollens und Handelns dem Menschen gegeben sind.

Und wie er nicht haßt, so verachtet er auch nicht. Auch das Kleine und Geringe hat als Glied in der großen Kette der Wirklichkeit Bedeutung und für den sinnenden Betrachter Interesse. Goethe ist von Jugend auf und ist es immer mehr geworden: der allumfassende Betrachter der Wirklichkeit. Es giebt nichts, weder in der natürlichen, noch in der geschichtlichen Welt, das er nicht in seinen Kreis zu ziehen sucht und mit Teilnahme betrachtet, um seinen Ort und Sinn in dem Ganzen zu

finden. Selbst den Ausgeburten phantastischer, ja fratzenhafter Einbildung geht er, wie es die Hexenküche und die beiden Walpurgisnächte zeigen, mit einer Art zärtlicher Aufmerksamkeit nach. Auch dem Teufelsspuk weiß er einen Sinn abzugewinnen und ihn in den Dienst seiner großen Weltdichtung zu stellen.

Herman Grimm sagt einmal von Goethe (bei Gelegenheit von Bemerkungen über seinen Briefwechsel, Deutsche Rundschau, Januar 1897): „Goethes Art, auch geringfügige Menschen mit Liebe und Sorgfalt zu behandeln, war besonderen Ursprungs. Es existirte für ihn überhaupt nichts, das nicht Anspruch darauf gehabt hätte, seinem angebornen Werte gemäß behandelt oder wenigstens betrachtet zu werden. Überall entdeckte er Thatsachen, die mit dem Weltganzen in Verbindung standen. Alles Seiende erfüllte ihn mit Ehrfurcht . . . Deshalb war er gütig und freundschaftlich. Dies auch der Grund, warum wir Goethe fast niemals Böses den Leuten nachsagen hören. Wo er es thut, erfordern es zwingende Verhältnisse, aber auch dann hebt er das Gute gern zugleich hervor, das Böse aber sucht er zu erklären . . . Die Lust am Bösesnachsagen, die Genugthuung, welche Mißerfolge von Gegnern gewähren, fehlte Goethe, während er in der Freude am Positiven, auch geringen Werts, soweit geht, daß er zuweilen den das gemeine Maß nicht überschreitenden Bemühungen mittelmäßiger Kraft Anerkennung zollt."

Vortrefflich und ganz aus Goethes innerster Gesinnung heraus gesagt. Die Freude am Wirklichen, an der Betrachtung der sinnvollen Notwendigkeit auch des an

sich Geringen, ja selbst des Widerwärtigen und Thörichten, das ist ganz Goethe. Er sieht alle Dinge sub specie boni, als Manifestationen des Absoluten, als modi der Substanz, wie es in der Helena heißt:

Gestaltung, Umgestaltung,
Des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung,
Umschwebt von Bildern aller Creatur.

Das ist seine Welt, seine Weltbetrachtung: eine optimistische Weltbetrachtung, ganz im Sinne Spinozas, Leibnizens, Shaftesburys: jedes ist an seinem Ort zur Vollkommenheit des Ganzen notwendig.

Goethe fand diese seine Weltanschauung noch an anderer Stelle, in der Antike; und das ist es, was ihm das Altertum so wert macht: der helle, freudige, thatkräftige, weltaufgeschlossene Sinn, der sich in allen seinen Lebensäußerungen, im Denken und Bilden, im Wissen und Handeln offenbart. Dem Altertum gegenüber erscheint ihm das Mittelalter düster, negativ, weltscheu, transscendent. Und darum begrüßt er die Renaissance als den Heilungsprozeß des modernen Geistes von der Krankheit des negativen Supranaturalismus, als die Reinigung des Menschheitsbewußtseins von dem Höllen- und Hexengraus, womit es in den Zeiten der Verfinsterung des wissenschaftlichen und philosophischen Denkens von krankhaft erregter Phantasie erfüllt worden war. Die Helena-Scene, die, den Mittelpunkt des zweiten Teils des „Faust" bildend, die Vermählung des germanischen Geistes mit der Antike symbolisirt, giebt uns in poetischer Verklärung Goethes Geschichtsphilosophie, im besonderen seine Deutung der Neuzeit. Er hat das Vertrauen zu dem

modernen Geiste, daß er mit seinen hochgemuten und wohl auch einmal titanenhaft übermütigen Bestrebungen doch auf dem rechten Wege ist, auf dem Wege zum Höchsten: der vollen Entfaltung des Geistes in vollendeter Humanität.

Den diametralen Gegensatz zu dieser Weltanschauung bildet der nihilistische Pessimismus, dargestellt im Mephistopheles. Er sieht alle Dinge sub specie mali; er ist lauter Verachtung und Haß, und macht Alles zu nichte, wenigstens in Gedanken und Rede; und er trotzt darauf:

Und das mit Recht, denn Alles, was entsteht,
Ist wert, daß es zu Grunde geht;
Drum besser wär's, daß nichts entstünde.

So sieht Schopenhauer die Dinge. Es ist seine Kunst und seine Freude, den Unwert, die Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit der Geschöpfe, vor allem des zweibeinigen, das sich selbst unter dem stolzen Titel homo sapiens in die Naturgeschichte eingetragen hat, mit immer neuen witzigen oder zornigen Wendungen aufzuzeigen. Durch den Geist, womit er das Geschäft übt, ist er zum großen, viel bewunderten Schriftsteller, zu einem der geistigen Führer des gegenwärtig lebenden Geschlechts geworden.

Auch Goethe war diese Art Geist nicht fremd, er kannte ihn, und doch nicht bloß außer sich, bei Merck etwa, oder auch bei Herder, er fand ihn auch in sich. Es fehlte auch ihm nicht an Scharfsichtigkeit für die Fehler und Schwächen des Menschen, noch an der Gabe, sie mit spöttisch-sarkastischen Witz darzustellen, man denke an die litterarischen Satiren aus den Jugendtagen, an die Xenien der Mannesjahre; und wie hätte er sonst die Ge-

stalt des Mephistopheles hervorbringen können? Aber es ist doch nicht sein Geist; er setzte ihn, eben im Mephistopheles ihn objektivirend, außer sich und befreite sich von ihm. Er sah dabei die Notwendigkeit auch dieses Geistes; der Geist der Verneinung hat ja auch sein Werk in dieser Welt, vor allem in der litterarischen und wissenschaftlichen Welt: die Kritik, das vernichtende Gericht über das Mittelmäßige und Kleinliche, Philiströse und Aufgeblasene, ja selbst der Geist der Lästerung, sie sind ja notwendig. Aber, der Geist der Verneinung ist doch nur eine untergeordnete Kraft; der schöpferisch-produktive Geist ist der höhere, ist Geist von Gottes Geist. Nach den Xenien fühlte Goethe etwas wie Scham, als ob er etwas gut zu machen habe; er schreibt an Schiller: „Nach diesem tollen Wagestück müssen wir uns blos großer und würdiger Kunstwerke befleißigen und unsere proteische Natur zu Beschämung aller Gegner in die Gestalten des Guten und Edlen wandeln."

Eckermann hat uns ein paar bemerkenswerte Äußerungen Goethes über die negative Richtung in der Poesie aufbewahrt. Von Byron redend, bemerkte Goethe, wie er gegen Shakespeares heitere Produktivität durch sein vielfältig negatives Wesen und Wirken im Nachteil stehe, er fügt hinzu: „Hätte er Gelegenheit gehabt sich alles dessen, was von Opposition in ihm war, durch wiederholte derbe Äußerungen im Parlament zu entledigen, so würde er als Poet weit reiner dastehen. So hat er Alles, was er gegen seine Nation auf dem Herzen hatte, bei sich behalten, und es ist ihm, um sich davon zu befreien, kein anderes Mittel geblieben, als es poetisch zu bearbeiten

und auszusprechen." Dann wendete sich die Rede zu Platen, dessen negative Richtung gleichfalls nicht gebilligt wurde. „Es ist nicht zu leugnen," sagte Goethe, „er besitzt manche glänzende Eigenschaften, allein ihm fehlt die Liebe. Er liebt so wenig seine Leser und Mitpoeten als sich selber, und so kommt man in den Fall, auch auf ihn den Spruch des Apostels anzuwenden: Und wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Man wird ihn fürchten, und er wird der Gott derer sein, die gern, wie er, negativ wären, aber nicht das Talent dazu haben."

Die Schöpfung des Mephistopheles, der Inkarnation des negativen Geistes, könnte man hiernach als die poetische Katharsis, als die Selbstbefreiung Goethes von dem Element der unfruchtbaren Verneinung betrachten, das auch in ihm war und in seiner Jugend ihm vielleicht einmal gefährlich zu werden gedroht hatte.

Die Zeilen Goethes, mit denen ich die Betrachtung Hamlets schloß, mögen hier nochmals stehen; sie enthalten das letzte Wort seiner milden Weisheit:

Wonach soll man am Ende trachten?
Die Welt zu kennen und nicht zu verachten.

Er hatte sie Schopenhauer, am Ende längeren persönlichen Verkehrs, ins Stammbuch geschrieben. Ob dieser sie öfters betrachtet hat? Der Gegensatz des Wesens der beiden Männer spricht sich wunderbar darin aus. Schopenhauer strebt auch darnach, die Welt zu kennen, aber um sie am Ende zu verachten und verächtlich zu machen. Er folgt nicht Goethes Rath, sondern dem Spruch, den Mephi-

stopheles der Klug-erfahrene, dem Scholaren ins Stammbuch schrieb: Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum, erkennend nämlich, daß das Gute der Schein, das Böse die Wirklichkeit sei. Goethe dagegen wird durch seine Weisheit mit Spinoza geführt zum amor intellectualis Dei, zur Freude und Liebe gegen Gott und seine Schöpfung. Ihnen gilt das Wort des Herrn, womit der Prolog im Himmel schließt:

Doch ihr, die ächten Götterſöhne,
Erfreut euch der lebendig reichen Schöne.
Das Werdende, das ewig wirkt und lebt,
Umfaß euch mit der Liebe holden Schranken;
Und was in ſchwankender Erſcheinung ſchwebt,
Befeſtiget mit dauernden Gedanken.

Es klingt wie eine Antwort des Dichters, wenn er, rückblickend auf ein langes und reiches Leben, dankbaren Sinnes spricht:

Weite Welt und breites Leben,
Langer Jahre redlich Streben,
Stets geforſcht und ſtets gegründet,
Nie geſchloſſen, oft geründet,
Älteſtes bewahrt mit Treue,
Freundlich aufgefaßtes Neue,
Heitern Sinn und reine Zwecke:
Nun, man kommt wohl eine Strecke.

Anhang.

Das Ironische in Jesu Stellung und Rede.

Und sinne täglich nach über Tod und Leben, ob Du es finden möchtest, und habe einen freudigen Mut; und gehe nicht aus der Welt, ohne Deine Liebe und Ehrfurcht für den Stifter des Christentums durch irgend etwas öffentlich bezeuget zu haben.

Matthias Claudius.

1. Wir sind gewöhnt, das Angesicht Jesu mit dem Ausdruck feierlich erhabenen Ernstes, gemildert durch einen Anhauch tiefinnerlicher Traurigkeit, zu denken, und so pflegen es die Maler darzustellen. Das wird auch der Grundstimmung seines Wesens angemessen sein. Doch meine ich hin und wieder einen andern Zug darin zu entdecken, der weniger hervortritt und weniger beachtet worden ist: ein Lächeln ironischen Humors. Ich möchte ein paar Stellen der Evangelien vorlegen, die mir erst dann in ihr rechtes Licht zu treten scheinen, wenn man sie mit einem ironischen Lächeln gesprochen denkt. Zuvor aber ein Wort über das Wesen der Ironie überhaupt.

Ironie ist der innere Habitus des Denkens und der Rede, der da entsteht, wo ein in Wahrheit Überlegener sich vor der scheinbaren und angenommenen Überlegenheit der Umgebung die Stellung des minderen Mannes giebt oder vielmehr diese ihm von der Umgebung zugewiesene Stellung annimmt und nun aus ihr heraus redet und handelt.

So giebt sich Sokrates, der große Ironiker der griechischen Philosophie, im Verkehr mit den Sophisten die Stellung des Unwissenden: gegen jene von ganz Griechenland bewunderten Großhändler mit Erkenntnis und Bildung sei er freilich nur ein armer und unge-

bildeter Mann; er wisse wohl, daß er nichts wisse; doch möchte er gern von ihrer Weisheit ein wenig profitiren, könne aber den „langen Reden" (die epideiktischen Vorträge jener Wanderprofessoren der Bildung sind gemeint) bei seinem kurzen Athem nicht folgen und nehme sich darum die Freiheit, sich mit einzelnen Fragen kleine Stücke ihrer großen Weisheit auszubitten. Und nun weiß er, Frage an Frage knüpfend, es bald dahin zu bringen, daß jene großen Männer schließlich in ihrer eigenen Weisheit nicht mehr aus und ein wissen. Und das Ende ist, daß Sokrates feststellt: also, scheint es, wir wissen beide nichts Rechtes von der Sache — leider, ich hatte gehofft, endlich einmal einem reichen Mann zu begegnen, der meiner Armut aushelfen könnte.

Die Stellung Jesu zu seiner Umgebung ist formell nicht unähnlich, nur daß hier, entsprechend der Weltstellung des hebräischen gegen das griechische Volk, die Sache sich nicht auf dem intellektuellen, sondern auf dem religiös-sittlichen Gebiet abspielt. Wie Sokrates den Sophisten, so sieht sich Jesus den Pharisäern und Schriftgelehrten gegenüber; wie jene im Geruch der Weisheit, so stehen diese im Geruch der Gesetzeskunde und der Heiligkeit. Und sie glauben selbst daran; ja sie sind wirklich die streng moralischen, dem Gesetz ganz genügenden Leute, wofür sie vom Volke gehalten werden; sie sind nicht gemeine Heuchler und Tugendschwindler, so wenig die Sophisten hohle und aufgeblasene Dummköpfe waren; sie lassen sich die Vollkommenheit etwas kosten: ich faste zwier in der Woche und gebe den Zehnten von aller meiner Habe.

Das sind die Leute, unter die Jesus tritt. Er macht auf diese Inhaber der Vollkommenheit mit ihrem gesättigten Selbstbewußtsein ganz denselben Eindruck, den Sokrates auf die Sophisten machte: wie diesen anerkannten Inhabern der Weisheit und Bildung der athenische Kleinbürger mit seiner wunderlichen Geschäftigkeit und Fragesucht als ein seltsames, etwas verkehrtes Wesen vorkam, so den Pharisäern dieser Galiläer: will der sich als Lehrer des Volkes, als Reformator des sittlich-religiösen Lebens aufspielen, und weiß und hält das Gesetz Mosis nicht! Mit Fingern weisen sie, die ganz Korrekten, auf ihn hin: er hält ja nicht einmal den Sabbath; mit höhnischem Lächeln machen sie, die ganz Respektablen, den Jüngern bemerklich: euer Meister scheint einige Vorliebe für schlechte Gesellschaft zu haben, wir sehen ihn mit Zöllnern und Sündern essen, ja selbst mit gemeinen Weibern läßt er sich ein. Und das will ein Abgesandter unsers Gottes, des Gottes Abrahams sein! Er wird wohl, so fügen sie zischelnd hinzu, eher ein Sendling Beelzebubs sein; so würde sich auch seine Macht über die bösen Geister, von denen so viel Aufhebens gemacht wird, aufs natürlichste erklären.

Wie dem Sokrates bei seinem Verhältnis zu den Sophisten die Ironie sich ganz von selbst als Waffe im Kampf ergab, so Jesu im Kampf gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten. Er brauchte nur die Stellung, die ihm von den anerkannten Kennern und musterhaften Erfüllern des Gesetzes zugewiesen wurde, die Stellung des zweifelhaften und keineswegs korrekt denkenden und lebenden Subjekts, auf einen Augenblick anzunehmen und aus

ihr heraus zu den Mustermenschen zu reden, so wurde die objektive Ironie zur subjektiven.

Ich versuche an einigen Stellen aus den Evangelien die Sache zu zeigen; wobei es denn gestattet sein muß, die Situation und die Gespräche, die in unsern Texten meist nur mit einem und dem andern Stichwort angedeutet sind, ein wenig auszuführen, oder also, mit A. Bonus, zwischen den Zeilen zu lesen, wozu ja die Evangelien überall auffordern; ihre unvergleichliche Tauglichkeit zu Predigttexten beruht eben hierauf. Eine ausgeführte Rede läßt der interpretirenden und kommentirenden Rede nicht viel Raum; diese zusammengeschobenen und nicht selten auch etwas verschobenen späten Aufzeichnungen von Erinnerungen aus Gesprächen und aus Lehrreden sind eine unerschöpfliche Quelle für deutende Auslegung und ergänzende Ausmalung.

Sollte aber jemand ein Bedenken haben, ob Ironie und Humor und Scherzrede Jesu und der Schrift würdig sei, so würde ich sagen: die unendliche Wirksamkeit dieser Worte beruht doch eben auf dem unendlichen Reichtum wie des Inhalts, so auch der Stilformen. Der Rede Jesu, so dürfen wir aus den geringen Resten, die davon auf uns gekommen sind, schließen, standen alle Töne in erstaunlicher Fülle zu Gebote: der mild-ernste Ton der Lehrrede, die feingeformte, tiefsinnige Gleichnisrede, das eindringlich mahnende Zwiegespräch, die Wucht des strafenden Worts und die Zartheit menschlicher Teilnahme, die treffende Stachelrede der Invektive und die brennende, dem Gegner das Blut ins Gesicht treibende Ironie, das gewaltige Pathos des Zorns, das in dem Wehrufen

über sein Volk und dessen Führer sich bis zum rollenden Donner des Gerichts steigert, und die Glut der prophetischen Vision, die in der Rede vom Weltgericht, der erschütterndsten Predigt vom Guten und Bösen und seiner ewigen Bedeutung, die jemals gehalten worden ist, ihre höchste Steigerung erreicht. Er predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten, also wohl auch nicht, wenigstens nicht immer in dem Ton, worin die Evangelienerklärer, allein auf den Ertrag seiner Rede für die Dogmatik bedacht, ihn meistens reden lassen: in dem Ton des unerschütterlichen trocknen Ernstes unfehlbarer Lehrentscheidungen.

2. Die erste Begegnung Jesu mit den Pharisäern wird Matthäus 9, 9 erzählt. Jesus geht an einer Zollstelle vorbei; er sieht dort den Matthäus und ruft ihm zu: Folge mir! Und als er in dessen Haus ging, da kamen viele Zöllner und Sünder und saßen mit ihm und seinen Jüngern zu Tisch. Als einige Pharisäer das sahen, konnten sie sich nicht enthalten, die Jünger daraufhin anzureden: Seht ihr denn nicht, in welche Umgebung ihr da gerathen seid, in welche Kreise euch der Jesus, dem ihr nachlauft, hineinführt? Jesus hörte das Wispern und zu ihnen sich wendend, sagt er: Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken. Nicht mit dem Ton des lehrhaften Pathos, dürfen wir wohl vermuten, sondern mit einem ironischen Lächeln: natürlich, Leute von so robuster sittlicher Gesundheit, von so unantastbarer Korrektheit des Lebens, wie ihr Pharisäer seid, die brauchen mich nicht, die brauchen ja keinen Heiland; dagegen Leute, mit denen es so bedenklich steht, wie die

Gesellschaft, die ihr hier um mich seht, die haben den Arzt nötig, und daher kommen sie zu mir, und so muß ich denn, da ich mich einmal als Seelenarzt aufgethan habe, wohl oder übel in ihrer Mitte bleiben. Dann aber fährt er fort, und das Lächeln auf seinem Gesicht weicht einem großen Ernst: Ihr aber, die ihr das Gesetz und die Gerechtigkeit in- und auswendig zu kennen meint, „gehet hin und lernet, was es heißt: Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer."

Daß diese Rede von den Gesunden, die des Arztes nicht bedürfen, der wir übrigens fast in derselben Form auch einmal bei einem griechischen Philosophen, einem Cyniker, aus gleichem Anlaß begegnen, ironisch gemeint ist, kann ja nicht zweifelhaft sein. Wie Jesus über die „Gesundheit" der Pharisäer denkt, hat er oft und deutlich genug gesagt, sagt er auch hier: ihre Krankheit ist die Blindheit. Blinde Leiter, führen sie das Volk ins Verderben, sie leiten es an, auf das Äußerliche des Gesetzes zu halten, um dafür das Wesentliche, die Nächstenliebe und die Gerechtigkeit getrost dahinten zu lassen. Was aber ihre Blindheit so schlimm macht, das ist, daß sie selbst sich für sehend, für die allein Sehenden halten. Erkännten sie ihre Blindheit, so könnte ihnen ja geholfen werden. So aber liegt die Sache wirklich verzweifelt; wie sollte es möglich sein, dem Mann die Gerechtigkeit zu lehren, der sie in Erbpacht hat? Wie will man dem Mann beikommen, der täglich in den Tempel geht, um Gott sein Dankgebet zum angenehmen Opfer zu bringen: Ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin wie die andern Leute, Räuber, Ungerechter, Ehebrecher, oder — sein

Blick fällt gerade auf den drüben stehenden Nachbar, und das giebt heute seinem Gebet und Dank den glücklichsten Abschluß: oder auch wie dieser Zöllner. Übrigens auch diese Rede von dem Pharisäer und Zöllner ist doch wohl nicht ohne ein Lächeln gesprochen worden, ein Lächeln der Ironie und zugleich ein Lächeln der Genugthuung über die wundervoll gelungene Zeichnung: man sieht sie dort stehen, den Pharisäer auf einem der vordersten Plätze, er ist hier so heimisch, seine Visitenkarte prangt ihm vom Lehnbrett für das Gesangbuch entgegen, sein Auge schweift beim Eintrittsgebet über die vielen leeren Plätze, und mit Dank gegen Gott fühlt er, daß er doch ein besserer Mensch ist als die Vielen, die heute der Weltlust nachgehen; und dort drüben an der Wand drückt sich der des Orts nicht gewohnte Zöllner, er ist wohl gar ein Sozialdemokrat, hinter einen Pfeiler, ein Gefühl der Scham überkommt ihn vor diesem Gerechten und vor Gott, an den er so lange nicht gedacht, und er spricht: Gott sei mir Sünder gnädig. Ein Bild, das allein seinem Erfinder eine Stellung in der Weltlitteratur geben würde.

Dasselbe ironische Lächeln liegt über der Geschichte mit der Ehebrecherin (Joh. 8, 1 ff.), die von der Kritik zwar aus dem Text ausgeschieden wird, der Sache nach aber durchaus den Stempel des Echten an sich trägt. Wir sehen Jesus wieder in der Mitte zwischen den Respektabeln und den Nichtrespektabeln, und wieder ist sein Platz auf der Seite der Letzteren. Es war früh am Morgen, Jesus lehrte im Tempel. Da brachten die Pharisäer und Schriftgelehrten ein Weib herbei, das über

dem Ehebruch ergriffen war, und legten ihm eine Frage vor: Nach dem Gebot Moses ist sie zu steinigen, was sagst du dazu? Offenbar in der Meinung: jetzt wird er sich bloßstellen und für Schonung der verworfenen Kreatur eintreten; dann wird auch den Blöden ein Licht über ihn aufgehen. Jesus antwortete nicht; er beugte sich zur Erde und zog mit dem Finger Striche in den Sand, als wollte er sagen: Was geht mich das an? Das Richten ist eure Sache, ihr Hochmoralischen, ihr versteht euch ja so trefflich darauf, über den Nächsten zu Gericht zu sitzen, viel besser als ich. Da sie aber nicht von ihm ablassen, richtet er sich plötzlich auf, um seine Mundwinkel zuckt es, und er spricht: Wohl, so will ich euch meinen Spruch sagen: „Wer ohne Sünde ist, der soll den ersten Stein auf sie werfen." Wer ohne Sünde ist, Leute wie ihr, denen gebührt hier der Vorrang. Ich bin wohl am Ende durch meinen Verkehr mit solchem Volk ein wenig abgestumpft worden in meinen Forderungen; also bitte, ihr ganz Korrekten und Reinen, laßt euch von dem Werke des Gesetzes durch Warten auf mich nicht länger abhalten. Und er bückte sich wieder zur Erde und zeichnete in den Sand. Inzwischen ist es bei der lärmenden Gruppe ganz still geworden; es stiehlt sich einer, und dann noch einer davon, und nach einem Weilchen ist Jesus mit dem Weibe ganz allein. Und nun wendet er sich zu ihr: Wo sind denn deine Ankläger? Hat dich niemand verdammt? Und auf ihre Antwort: Niemand, Herr! spricht er, jetzt mit einem Lächeln göttlicher Barmherzigkeit: Auch ich verdamme dich nicht. Gehe hin und sündige nicht mehr.

Und noch eine Gerichtsscene, wo aber Jesus selbst der Gerichtete ist. Es war in der Halle Salomons; die Juden umringen ihn nnd fragen: Wie lange hältst du uns hin? Wenn du der Christus bist, so sage es uns frei heraus. Jesus antwortet: Ich habe es euch gesagt, aber ihr glaubtet nicht, obwohl die Werke, die ich im Namen meines Vaters thue, von mir zeugen. Da trugen sie Steine herbei, ihn zu steinigen. Er aber antwortete: Viele gute Werke (ἔργα καλά, schöne Thaten) habe ich vor euch gethan von meinem Vater aus; welches unter ihnen ist es, um dessen willen ihr mich nun steiniget? (Joh. 10, 32.)

Daß er, wie an dieser Stelle, die ironische Frage zu verwenden liebte zur Beschämung und Belehrung, dafür läßt sich noch manche Stelle anführen. So in der Frage der Sabbathheiligung: Ist unter euch einer, so fragt er die Pharisäer, der nicht auch am Sabbath seinen Ochsen oder Esel zur Tränke führt? oder der, wenn ihm das Tier in den Brunnen fällt, es nicht herauszieht auch am Sabbath? Und ihr gedrücktes Stillschweigen als Zustimmung nehmend, fährt er fort: Und eine Tochter Abrahams von ihrer Plage zu erretten am Sabbath, das, lehrt ihr, sei ein Verbrechen? (Luk. 13, 15; 14, 5.) Hier wird ausdrücklich die Wirkung der Frage berichtet: Wie er dieses sagte, schämten sich alle seine Widersacher, und die ganze Menge freute sich über alle seine herrlichen Thaten. Die Gesetzesmänner sind durch die Konsequenz ihrer eignen Gesetzesauslegung ad absurdum geführt.

So treibt er ein andermal durch Fragen über Stellen

der Schrift ihre Schriftgelehrsamkeit in die Enge: Wie nennt David den Messias, der doch sein Sohn sein soll, seinen Herrn? (Matth. 22, 43.) Oder eine andere Psalmstelle: Ich habe gesagt: Götter seid ihr, verwendet er, um die Frage daran zu knüpfen: wenn also die Schrift die, an die sie gerichtet ist, Götter nennt, wie könnt ihr da zu mir sagen: du lästerst Gott, weil ich gesagt habe: Ich bin Gottes Sohn? (Joh. 10, 35.) Es ist, als wollte er damit sagen: Ihr könntet ja alle auf dies Schriftwort hin — an einem Schriftwort soll man nicht drehen und deuteln — euch Götter nennen; warum wollt ihr mir das bescheidnere „Sohn Gottes" wehren, mir, der ich denn doch in meinen Werken gute Zeugnisse für meine Herkunft beizubringen vermag?

Hier mag auch an ein scherzendes Wort, das er zu Petrus spricht, erinnert sein (Matth. 17, 24). Es wird die Tempelsteuer von ihnen eingefordert; was dünkt dich, Simon, fragt Jesus, die Könige der Erde, von wem nehmen sie Steuern? von ihren eignen Söhnen oder von Fremden? Und als Petrus antwortet: Von den Fremden, erwidert er: So wären wir also als Gottessöhne von der Gottessteuer eigentlich frei? Indessen, fügt er hinzu, da wir einstweilen incognito durch das Land ziehen, so wollen wir ihnen kein Ärgernis geben; geh hin, zieh einen Fisch aus dem See und nimm die Münze, die er im Munde hat und gieb sie ihnen für mich und dich.

Mit einem humoristisch ironischen Lächeln wird auch jene Frage an die Hohenpriester und Ältesten (Matth. 21, 28 ff.) gestellt sein. Sie hatten ihn nach seiner Vollmacht, im Tempel zu lehren, gefragt. Indem er sie zu-

erst durch eine Gegenfrage nach der Vollmacht des Johannes, zu taufen, in Verlegenheit gebracht hat, fügt er noch eine Frage hinzu: Was dünkt euch: ein Mann hatte zwei Söhne; er sagte zu dem einen: Geh heute und arbeite im Weinberg. Der antwortete: Ja, Herr, und ging nicht hin. Der andre antwortete auf dieselbe Aufforderung: Ich mag nicht; dann thats ihm leid, und er ging hin. Wer von ihnen hat den Willen des Vaters gethan? Sie sprachen: der zweite. Vortrefflich, erwiderte Jesus, habt ihr geantwortet. Und nun will ich euch auch etwas sagen, was ihr mich nicht gefragt habt, und das Lächeln verwandelt sich in einen Zornblitz: die Zöllner und Huren kommen vor euch in das Reich Gottes.

Oder man lese die Erzählung Lukas 7, 36 ff. Ein Pharisäer hat Jesum zu Tisch geladen. Da kommt ein sündiges Weib, das in der Stadt war, und stellt sich weinend von hinten zu seinen Füßen, netzt sie mit Thränen und wischt sie mit ihrem Haar ab, küßt sie und salbt sie mit Salbe. Der Pharisäer sprach bei sich: das will ein Prophet sein, und erkennt nicht einmal, was für eine Art Weib das ist! Jesus aber sprach zu ihm: Simon, ich will dir ein Wort sagen. Ein Geldleiher hatte zwei Schuldner, der eine war fünfhundert, der andre fünfzig Denare schuldig. Da sie nicht zahlen konnten, schenkte er es beiden. Wer von den beiden, sprich, wird ihn wohl mehr lieben? Und als er antwortete: natürlich der erste, da blickte Jesus auf das Weib: Nun, dann ist es auch kein Wunder, daß sie mir mehr Liebe erweist, als du es beim Eintritt in dein Haus gethan hast. Wie könnte auch so ein Gerechter, dem

gar nichts zu vergeben ist, so lieben wie dieses Weib, das so viel gesündigt hat. Und sprach zu dem Weibe: Deine Sünden sind dir vergeben, gehe hin in Frieden.

An einer andern Stelle geht die humoristisch gefärbte Ironie in bittern Sarkasmus über. Bei Lukas (13, 31 ff.) wird erzählt: Einige Pharisäer kamen zu ihm und sagten ihm: Mach dich fort von hier, denn Herodes will dich töten. Er antwortete: Sagt diesem Fuchs: Heute und morgen bin ich noch hier, treibe Teufel aus und wirke Heilungen, am dritten bin ich fertig. Dann aber muß ich nach Jerusalem aufbrechen, denn es geht nicht an, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkommt. Der Sarkasmus des letzten Wortes ist verständlich genug: als ein Prophet hab ich eine Art Rechtsanspruch auf die Ehre, in Jerusalem, der heiligen Stadt, wo man von jeher die Propheten getötet hat, umgebracht zu werden. Es scheint aber auch schon im Vorausgehenden eine sarkastische Wendung zu stecken, die freilich bei der vorliegenden Gestalt des Textes nicht rein herauskommt. Er scheint sagen zu wollen: Sagt diesem Biedermann Johanneischen Andenkens, er müsse sich eilen, nur heut und morgen sei ich noch da, am dritten Tage aber fertig. Also heut oder morgen; am dritten muß ich reisen. Indessen, fügt er hinzu, er wird so kaum das Vergnügen haben können, mich dahin zu befördern, wohin er den Johannes befördert hat, denn als Prophet muß ich doch eigentlich in Jerusalem sterben. Schon kurz zuvor ist einmal das Privileg der Stadt Jerusalem, das Privileg des Prophetenmordes, mit einer Art grimmigen Humors berührt worden (Luk. 11, 47 ff.): Wehe

euch Pharisäern, ihr baut den Propheten Grabmäler; eure Väter haben sie umgebracht. Schön teilt ihr euch in die Arbeit: die Väter töteten die Propheten, die Söhne bauen ihnen Denkmäler und erhalten damit die Thaten ihrer Väter in der Erinnerung.

3. Wie in diesen Auseinandersetzungen mit den Pharisäern die Ironie unverkennbar ist, so meine ich etwas von Ironie auch in den Worten Jesu über den Reichtum und die Reichen durchklingen zu hören. Geld und Gut, das ist ihr Schatz, ein gewisser und reeller Schatz, so meinen sie; und sie dünken sich klug ob ihrer richtigen Wertung der Dinge. Sie verstünden sich auf das Reelle und darum kämen sie zu etwas in der Welt, wogegen denn so ein närrischer Schwärmer, der mit seinen Gedanken in einer anderen geträumten Welt zu Hause sei, in der wirklichen Welt freilich eine klägliche Rolle spiele.

So ist auch hier das objektive Verhältnis ein ironisches: Jesus steht vor diesen klugen Leuten, die das Ihre zusammenhalten, die mit Umsicht das Gut mehren und zu etwas kommen, als ein Thor da. Und die Folgen der Thorheit sind denn sichtbar genug; er selbst weist einmal einen sich meldenden Jünger, einen Schriftgelehrten, darauf hin: Hast du dich auch gut berathen? Die Füchse haben ihre Löcher und die Vögel ihre Nester, aber des Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege. Das Wort ist doch auch wohl nicht mit sentimentalem Pathos, sondern mit einem leisen Anflug humoristischen Lächelns gesprochen: Sieh dich vor, Lieber, ich habe wirklich nicht viel zu bieten; wenn du auf das Reelle Wert legst, dann mußt du einen andern zum Meister wählen.

Aber auch hier geschieht es, daß die so selbstgewisse Weisheit vor der Thorheit zu Schanden wird; wie die Gerechtigkeit der Gesetzesmänner vor der vergebenden Liebe und Milde zu Schanden wurde, so die Klugheit der großen Rechner vor der Thorheit dessen, der die Güter dieser Welt verachtet. Der Tod ist es, dieser große professor moralium, der hier die Dinge in ihr wahres Licht rückt. So zeigt es die Rede von dem reichen Manne: seine Felder hatten wohl getragen; mit Umsicht sorgte er für die Sicherung des Ertrags in neuen Scheunen; dann redete er sich selber zu: Liebe Seele, du hast nun viele Güter, Vorrat auf viele Jahre; nun gönne dir die wohlverdiente Ruhe, iß und trink und genieße des Guten. Aber Gott sprach: Du Narr, diese Nacht wird man deine Seele abfordern; wem wird dann gehören, was du erworben hast? So geht es dem, fügt Jesus hinzu, der sich Schätze sammelt, und ist nicht reich bei Gott (*μὴ πλουτῶν εἰς θεόν*, Luk. 12, 16). Wie thöricht sind sie doch in Wahrheit, jene klugen Leute; statt sich gewisse Schätze für die Ewigkeit zu sammeln, die gewiß kommt, sammeln sie Schätze, die der Rost und die Motten fressen, da die Diebe nach graben, auf Tage, von denen sie nicht wissen, ob sie sie erleben werden. Die Vögel des Himmels könnten sie lehren, wie unnötig ihr Scharren ist; sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen, sie verlassen sich darauf, daß Gott sie ernährt, und sie finden täglich ihr Futter; die Lilien des Feldes, sie spinnen nicht und weben nicht, und Gott kleidet sie viel herrlicher als Salomon selbst, der Künstler des Prunks, gekleidet war. Also wie thöricht, sein Leben daran zu setzen, viele Güter zusammenzuscharren. Aber, damit nicht

genug: das Raffen und Scharren ist nicht blos unnötig und vergeblich, der Reichtum wird leicht, ja fast notwendig verderblich; das Genußleben, zu dem er verführt, erstickt die Sorge um die ewigen Güter, die fette Sattheit, die es erzeugt, endet mit furchtbarem Erwachen. So zeigt es das Evangelium vom reichen Manne und vom armen Lazarus. Zuerst wird er uns in seinem Wohlleben, im Gegensatz zu dem Elend des Armen, vorgestellt. Dann kommt der Tod; Lazarus stirbt und wird im Winkel begraben, aber die Engel tragen ihn in Abrahams Schoß. Der reiche Mann stirbt auch und wird begraben, mit großer Pracht und viel Rühmens in einem schönen Leichenfermon, dürfen wir annehmen, denn er lebte und ließ leben. Dann aber kam das Erwachen in der Hölle und in der Qual. Wie steht es nun mit der Klugheit des großen Rechners und Finanziers? Hat er sich am letzten Ende doch verrechnet?

Es klingt in diesen Reden, meine ich, ein wenig von dem bitteren Humor der Totentänze an. Man nehme die gleichmütige Gelassenheit, womit Vater Abraham mit dem Manne in der Hölle sich unterredet: Gedenke, mein Sohn, du hast dein Gutes empfangen im Leben, Lazarus aber hat Böses empfangen. Es ist billig, als guter Rechner mußt du selbst es sehen, daß jetzt ein Ausgleich stattfindet. Es ist dieselbe Gelassenheit, um nicht zu sagen, dieselbe grotesk-ironische Höflichkeit, womit auf jenen Bildern der Tod die Reichen und Großen, die sich eben an der Tafel des Lebens gütlich gethan, einladet, nun auch mit ihm ein Tänzchen zu thun.

In diese Reihe scheint mir auch die Rede von dem

ungerechten Haushalter (wieder bei Luk. 16, 1 ff.) zu gehören. Es wird nichts hindern zu denken, daß sich eine derartige Geschichte wirklich zugetragen hatte und noch im Munde der Leute war: ein Verwalter, der wegen Untreue weggejagt werden soll, hatte im letzten Augenblick noch seine Stellung benutzt, um sich auf die angegebene Art durch Wohlthaten mit dem gestohlenen Gut des Herrn für die Zukunft zu versichern. Jesus benutzt das witziglistige Verfahren des Mannes, um daraus eine Lehre für seine Umgebung zu ziehen: Wenn doch auch ihr mit dem ungerechten Mammon so zu spekuliren verstündet, nämlich auf den Himmel, wie jener auf die Erde. Die Rede wird mit etwas Ironie gesprochen sein. Er sagt: der Mammon ist ja an sich ungerecht, er gehört also dem Fürsten dieser Welt; aller Reichtum stammt aus Unrecht, Gewalt, List, Übervorteilung, Ausbeutung, Vorenthaltung, denn wer vermöchte durch die bloße Arbeit seiner Hände mehr als des Leibes Nahrung und Notdurft zu erwerben? Und wie aller Reichtum aus Unrecht stammt, so dient er dem Unrecht, nämlich zur Beherrschung und Unterdrückung des Nächsten, der dem Besitzer sich selbst und seine Kräfte in Dienst geben muß. Wie sollte also der Reichtum nicht dem Fürsten dieser Welt angehören? Und nun seht: mit seinem eigenen Gut könnt ihr eben diesem Herrn einen Tort anthun, wenn ihr es nämlich zu Wohlthaten verwendet und euch damit einen Schatz im Himmel sammelt, es gleichsam bei Gott anlegt (*πλουτεῖν εἰς θεόν*). Aber, ihr thörichten Leute, statt euch Freunde mit dem Mammon zu machen und ihn in Anlagen für die Ewigkeit auszuthun, verfeindet ihr euch darum mit dem

Nächsten und mit Gott. Wahrlich, die Söhne dieser Welt sind klüger als die Söhne des Lichts: sie verstehen sich doch darauf, mit dem Mammon sich Genuß und Freunde zu machen, wenn auch nur für den Augenblick. Diese aber, sie wissen, daß sie sich mit Almosen einen Schatz im Himmel sammeln können, aber statt ihre Habe zu verkaufen und den Armen zu geben und sich damit „Beutel zu erwerben, die nicht alt werden, und einen Schatz im Himmel, wo kein Dieb hinkommt und keine Motte zerstört" (Luk. 12, 33), statt dessen scharren sie zusammen und vergraben den Mammon im Schweißtuch, sodaß sie selber nichts davon haben und Andere nicht, nichts als am letzten Ende das Gericht, das über den faulen Knecht ergeht, der das anvertraute Pfund in der Erde vergraben hatte.

Hier mag auch die Geschichte vom Zinsgroschen (Mark. 12, 13 ff.) angereiht sein. Die Pharisäer kommen mit Anhängern des Herodes, des Repräsentanten des nationalen Königtums, und bringen eine wichtige Frage vor Jesum, es ist die große national-politische Frage: Ist es recht, dem Kaiser, dem Fremden, dem Heiden, die Steuer zu zahlen? Jesus sieht die List, aber er thut, als ob er die Frage ganz ernst nähme; er bittet sich die Münze aus, worin die Steuer zu entrichten ist. Auf sie blickend sagt er wie überrascht: da ist ja ein Bild darauf und eine Aufschrift, wessen sind die? Sie antworten: des Kaisers. Nun, ihr Schlauberger (*ὑποκριταί*), erwidert er mit einem Lächeln siegreicher Überlegenheit, dann hätten wir ja nicht nötig gehabt, uns soviel Umstände und Kopfzerbrechens zu machen: dann gebt doch dem Kaiser,

was schon des Kaisers ist; laßt ihn dahin nehmen, was ihm gehört. Und nun geht er aus dem halb unwilligen, halb scherzenden Ton zu großer Ernsthaftigkeit über und fügt hinzu: aber vergeßt nicht das Wichtigere: gebt Gott was Gottes ist. Das sollte ja die große Sorge sein. Mit dem Kaiser, dem Herrn dieser Welt, um die Steuerpfennige rechten, das zur großen Frage des Volkslebens machen, das können doch nur Leute, die so blind sind und sich so klug dünken als ihr Pharisäer.

Wobei denn einleuchtet, daß, wenn die Geschichte so richtig gelesen wird, die sie nicht richtig verstehen, die auf die erste Hälfte jenes Wortes den Nachdruck legen, als ob Jesus hier vor allem die Unterthänigkeit gegen die Obrigkeit habe befehlen wollen, mit gebietender Hebung der Stimme ausrufend: So thut gegen den Kaiser eure Schuldigkeit, um dann mit sinkender Stimme hinzuzufügen: und gebt auch Gott, was Gottes ist. Sondern die Stimmung, aus der die Worte gesprochen sind, ist die Stimmung der vollkommenen Geringschätzung des Mammons, der Gleichgiltigkeit gegen das Reich dieser Welt und seines Herrn, der dem Gelde sein Bild aufdrückt. Mit einem Lächeln, in das ein wenig von Unwillen und Verachtung gemischt ist, ist die erste Hälfte gesprochen: verschont mich mit diesen Nichtigkeiten! Mit demselben Lächeln, womit er ein andermal das Richteramt in einem Erbschaftsstreit ablehnt: Mensch, wer hat mich zum Richter oder Erbschichter über euch gesetzt?(Luk. 12, 13.) Was gehen mich diese Händel um das unendlich Kleine an, seien es nun Händel zweier Brüder um ihren Anteil

am väterlichen Erbe oder Händel der Könige um Länder und Steuern?

So ist das innere Verhältnis Jesu zu den irdischen Dingen ein Verhältnis erhabener Gleichgiltigkeit, „heiliger Indifferenz." Tritt er damit der Selbstgewißheit gegenüber, womit die Menschen und vor allem die Reichen und Großen diese Dinge als die absolut wichtigen und großen nehmen und behandeln, so entsteht notwendig die ironische Stimmung; sie bildet, meine ich, einen Einschlag aller seiner Äußerungen über weltliche Angelegenheiten, besonders aller Worte über den Reichtum. Hätte man dies beachtet, so hätte man niemals jene Stelle: Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Reich Gottes komme (Matth. 19, 24) mit absurden Verbesserungen gequält. Die groteske Komik des Bildes bricht aus der ironischen Stimmung unmittelbar hervor, ganz so wie in der Stelle: ihr seihet Mücken und verschlucket Kamele (Matth. 23, 24).

4. Einen Anklang jener ironischen Stimmung meine ich endlich auch noch aus seinem Verhalten gegen seine Richter herauszuhören. Das objektive Verhältnis hat auch hier etwas Ironisches: der Mann, der die Gewißheit hat, der Sohn des Vaters, des Königs über alle Könige zu sein, der durch ein Wort eine Legion Engel herbeirufen könnte, er steht vor den großmögenden Vertretern der geistlichen und weltlichen Gewalt als ein armer Angeklagter, jeder Insulte der Übermacht preisgegeben. Aber er weiß, es muß sein; durch Leiden und Tod geht für ihn der Weg zum Sieg und zur Herrlichkeit.

Von dem Hohenpriester und der geistlichen Gewalt

wird der Fall sehr ernst genommen. Es steht bei ihm längst fest: der Mann muß sterben, sonst bricht alle Ordnung unsrer alten, von Gott gestifteten Theokratie zusammen, und unser Volkstum geht im Heidentum unter. Die Untersuchung im Verhör geht allein darauf aus, einen ostensiblen Grund für das Urteil zu gewinnen. Die Sache will lange nicht recht gehen, da erhebt sich der Hohepriester zu einem letzten Hauptangriff: Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, daß du uns sagest, ob du der Christus bist, der Sohn Gottes? Worauf Jesus, der bisher stillschweigender Zuschauer der Vorgänge gewesen war, doch wohl mit einem Anflug von mitleidig-ironischem Lächeln antwortet: Du sagst es! Jawohl, du sagst mir ja vor, was ich antworten soll, ich weiß, du brauchst die Antwort zu deinen Zwecken; also, es sei, wie du sagst. Nun aber will ich noch etwas sagen, und das klingt euch vielleicht minder erwünscht als die „Gotteslästerung", die ihr eben mit solcher Genugthuung aus meinem Munde gehört habt: binnen kurzem werdet ihr des Menschen Sohn zur Rechten der Macht sitzen und kommen sehen auf den Wolken des Himmels.

Anders lag die Sache vor dem Richterstuhl des Pilatus. Dieser sah, daß sie Jesum aus Neid und Niedertracht verklagten, er suchte ihn mit Glimpf loszubringen. Seine erste Frage: bist du der König der Juden? dürfen wir doch wohl als eine negative Suggestivfrage lesen: du armer Narr, der du da gebunden vor mir stehst, du wirst dich doch wohl nicht zum König dieses Landes, einer Provinz meines allergnädigsten Herrn, des römischen Kaisers, machen wollen? Aber Jesus antwortete, den

dargebotenen Ausweg verschmähend, einfach bejahend: du sagst es. Und damit hat er vor Pilatus das letzte Wort gesprochen; auf alle weiteren Fragen antwortete er, nach dem Bericht der Synoptiker, auch nicht ein Wort, also daß sich Pilatus sehr verwunderte; so hatte noch kein Angeklagter vor ihm gestanden. Das Gesicht des Gebundenen wird ihm, wieder mit einem mitleidig-ironischen Blick, verständlich genug gesagt haben: ich sehe ja deine Verlegenheit, du armer Mann, der du hier die höchste irdische Gewalt vorstellst; du möchtest gern gerecht sein, aber du möchtest auch gern mit aller Welt gut Freund bleiben; das ist denn freilich eine in diesem Falle unlösbare Aufgabe. Also, du thust mir leid, aber ich kann dir hierin wirklich nicht helfen.

Pilatus suchte eine Weile zu laviren; zuletzt dachte er noch mit dem Barabbas ein Tauschgeschäft zu machen. Aber auch das gelang nicht; dieses furchtbare Volk ließ nicht von seiner Beute. Und dann wurde er doch allmählich durch das Verhalten des obstinaten Angeklagten ein wenig gereizt: Siehst du denn nicht, spricht er bei Johannes, daß ich Macht habe, dich zu kreuzigen und dich loszulassen? Und so kam es denn endlich zu dem Schluß, zu dem es, wie Jesus von Anfang an sah, notwendig kommen mußte, zum Todesurteil. Woher hätte dieser Pilatus, auch wenn er ihm die Handhabe zur Lossprechung gegeben hätte, die Kraft und den Mut nehmen sollen, der tobenden Menge und ihren Aufhetzern zu widerstehen? Und so schlug man ihn ans Kreuz, mitten zwischen zwei Übelthätern, einen zur Rechten, einen zur Linken, daß ihm auch im Tode die Gesellschaft, die er im Leben aufgesucht, die Gesellschaft der

Sünder nicht fehle, daß ihm auch im Tode die ungeheure Ironie bleibe: der Schuldloseste und Reinste der Menschenkinder unter die Übelthäter gerechnet.

5. Und, seltsam genug, auch nach dem Tode hat das Ironische von ihm und seinem Werke nicht weichen wollen. Das Christentum ist bis auf diesen Tag das große Paradoxon der Welt. Man sagt: die Religion Jesu habe die Welt erobert. Es ist wahr, an allen Orten sehen wir jetzt die Herren und Großmögenden sich zu dem Glauben an Christus bekennen. Dagegen haben die kleinen Leute, das Volk, die Massen, die Zöllner und Sünder, die ihm einst nachgingen, sich jetzt vielfach von ihm abgewendet; sie wollen vom Christentum nichts wissen, es sei die Herrenreligion, sagen sie, aber nicht die Religion der armen Leute.

Eine seltsame Umkehrung des ursprünglichen Verhältnisses! Und seltsam würde wohl auch Jesum, wenn er wiederkehrte und das Christentum, wie es nun in der Welt ist, betrachtete, manches darin anmuten. Wenn er einmal den Berathungen im Kabinett dessen, von dem geglaubt wird, daß er sein Stellvertreter auf Erden sei, oder auch den Verhandlungen in unseren Kultusministerien und Synoden beiwohnte, oder wenn er eine Tageszeitung, die sein Zeichen, das Kreuz, an der Stirn trägt, in die Hand nähme und durchläse, vom Leitartikel der ersten Seite über die Notwendigkeit des christlichen Glaubens für die Erhaltung der irdischen Königreiche bis zu den Anzeigen auf der letzten Seite, die zum Genuß aller Freuden der Reichshauptstadt einladen: ob nicht manchmal wieder jenes ironische Lächeln um seine Lippen spielen

würde, als wollte er sagen: Also wirklich, so hoch bin ich zu Ehren gekommen auf Erden? Das hätte ich wahrlich nicht gedacht. Freilich das „Christentum" hab ich mir eigentlich etwas anders vorgestellt. Doch, ihr müßt es wissen, ihr habt es ja geschichtlich studirt. Nur, daß die kleinen Leute so abseits stehen, das will mir nicht in den Sinn. Zu meiner Zeit war es anders, und in der That, ich hab es, die Wahrheit zu sagen, eigentlich nie sehr mit den Reichen und Großen dieser Erde gehalten.

Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke) in Berlin N.

B829 .P33
Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00158 7452